ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ





ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ



ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ

೧

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ

ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

BUDAKATTU ADHYAYANA

Tribal Studies, Half Yearly, Vol.1 No. 1

Edited by

Dr. H.C. Boralingaiah

A.S. Prabhakar

Department of Tribal Studies
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276

Pages: xiv+252 **Price: Rs. 50/-**

First Impression: 2003

www.kavihampi.org

ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೧, ಸಂಚಿಕೆ ೧, ಜೂನ್-ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೩

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ.ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ

ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

ಡಾ.ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿ
ಡಾ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ.
ಶ್ರೀ ಚಲುವರಾಜು
ಶ್ರೀ ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ

ಪ್ರಕಟಣೆ

ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಬೆಲೆ : ರೂ. ೫೦.೦೦

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂ. ೧೦೦.೦೦

ಮುಖಪುಟ : ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ

ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಗಣಕ ಕೇಂದ್ರ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಮುದ್ರಣ

ರವಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ ೧೯೯೪ರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಆವರಣದೊಳಗಿನ ಒಂದು ಮಿನಿ ಕ್ಯಾಂಪಸ್ಸಿನಂತೆ ನೈಜ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಗಿರಿಸೀಮೆ ವಿಭಾಗದ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವಾಯಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಗಿರಿಸೀಮೆಯ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಒಂದು ಸಾಧನೆಯಾದರೆ, ಗಿರಿಸೀಮೆಯ ಮೌನ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆ ಮಾಡಲಾದ ಹತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಅಚ್ಚರಿ ಮೂಡಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನೆ. ಬಹುಶಃ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಇಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ದಾಖಲಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ ದೆಹಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೂಲಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡು ಪ್ರಕಟವಾದುದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಪೆಂಗ್ವಿನ್ ಪ್ರಕಾಶನದ ಪೈಯಂಟೆಡ್ ವರ್ಡ್ಸ್‌ನ ಸೀರೀಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಆಡಿಯೋ, ವಿಡಿಯೋ, ಛಾಯಾಚಿತ್ರ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಪಾರದರ್ಶಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ವಿಭಾಗದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ಪೂರಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ಕನ್ನಡದ ವಿದ್ವತ್ ಲೋಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಯೋಜಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳು ಮತ್ತು ಕಮ್ಮಟಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ ನಮ್ಮ ವಿಭಾಗದ ಎಂ.ಫಿಲ್ ಮತ್ತು ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತಗೊಂಡಿದ್ದ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿವೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ.

'ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ' ಪತ್ರಿಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಮಹಾತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಕಟಣೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಪತ್ರಿಕೆ ಯೊಂದನ್ನು ಹೊರತರುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದ

ವಿದ್ವತ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾದ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು ಬರಬೇಕಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ.

'ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ' ಪತ್ರಿಕೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಪರಿಸರ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಗಂಭೀರ ಲೇಖನ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸದಾಶಯವೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ, ಅಲೆಮಾರಿ, ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ, ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗಗಳ ಕುರಿತ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೂ ತನ್ನನ್ನ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದವು. ಇವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದವು. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪ್‌ನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟಿನ ವಿಚಿತ್ರ ಜಾಲದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರೂಪಗೊಂಡವು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಜರೂರತ್ತುಗಳಿದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ಕೊಡಿಗಾಮ ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಜಲಮಾರ್ಗದ ಗುಂಟ ಕ್ರೈಸ್ತಮಿಶನರಿಗಳು, ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್, ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್, ದುಬಾಯಿಸ್, ಕಿಟೆಲ್‌ರಂತಹ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಜನಗಳು ಭಾರತವೆಂಬ ವಸಾಹತುವಿಗೆ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸಬೇಕಾಯಿತು. ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಜಲಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಈ ಭಿನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಜನಗಳು ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದೊ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆಯೋ ಯುರೋಪಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹಳೆ ಮೈಸೂರಿನ ಭಾಗದ ಜನತೆಯ ಕುರಿತು ದುಬಾಯಿಸ್ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ 'ಹಿಂದೂ ಮ್ಯಾನ್ಸರ್ಸ್ ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಸೆರಿಮೊನಿಸ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಗೆ ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ನೆರವಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಯುರೋಪಿನ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೇಶಗಳ ಉಪಯೋಗವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಿಗೆ ವಿವರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಮಾಡಿವೆ.

ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸಮಾಜಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಾಗಲಿ, ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳ ಕಾರಣ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಡೆದ, ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೇನಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಉಳಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಶಯಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಲನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಉಪಯೋಗವಾದಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಲಂಪಟತನ ಸಹಜ ವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಉಪಯೋಗವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮುಂದೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಹಂಕಾರವಾಗಿಯೂ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿತು. ಅಲ್ಲಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ವಸಾಹತು ದೇಶದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಕೆಳಜಾತಿಗಳು, ಕಳ್ಳರಾಗಿ, ಅಪರಾಧಿಗಳಾಗಿ, ಅನಾಗರಿಕರಾಗಿ ಕಂಡರು. ಭಾರತದಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂವೇದನೆಗಳ ದೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಅಂತರಂಗದ ವಿಸ್ಮಯಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಹಡಗು ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಷಮಗೊಳಿಸಿದ, ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಪ್ರಣೀತ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಭಾರತದ ಅಧಿಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಈ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಕಂಡುಬಿಟ್ಟಿತು. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್‌ನಾದಿಯಾಗಿ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಧಿಕೃತ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಓರಿಯಂಟಲ್ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಯ ವಿರೋಧಭಾಸಗಳು ಭಾರತದ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದವು. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯುರೋಪಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಬಲ್ಲ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಈಗಾಗಲೇ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಅನೇಕ ಎತ್ತರಗಳನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದ್ದೇವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯಾವ ತಕರಾರುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಭಾರತದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಪ್ಪಿ ಅನುಸರಿಸ ಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ಮಾತು ನಿಜವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಯುರೋಪಿನ

ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಪಂಡಿತರನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಯುರೋಪಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಭಾರತದಂತಹ, ಯುರೋಪ್‌ನಿಂದ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ವಿಮೋಚನೆಗೊಂಡ ಮಾಜಿ ವಸಾಹತು ದೇಶವು, ವಿನಾಕಾರಣ ಯುರೋಪಿನ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸತೊಡಗಿತು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿನ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿಯಂತೆ ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಅನುಕರಣೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವ ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭಾರತದ ದುಡಿವ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳೆಂದು, ಕಳ್ಳರೆಂದು, ಕರೆದಿದ್ದರೋ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಹಂಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ನಮ್ಮದೇ' ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ 'ನಮ್ಮದೇ' ಪಂಡಿತರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆಳುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಈವತ್ತಿನ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳು, ಕಳ್ಳರು ಎಂಬ ಷರಾ ಬರೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಇಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ, ಈ ಸಮಾಜದ ಅಸಾಧಾರಣ ವೈಪರಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ.

ಯುರೋಪಿನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ನೋಡುವ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬೇಕಿದೆ. ಬದಲಾಗುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೇ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮವಿದು. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೂಡುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸ ಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಎರವಲು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುವ ಹುಂಬ ಸಾಹಸಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ.

'ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ' ಈ ಬಗೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಹ ಈ ನಾಡಿನ ದುಡಿವ ಜನತೆಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳ, ನಿತ್ಯದ ಬವಣೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಮತ್ತು ಹಲವು ಸಂವೇದನೆಗಳ ಭಾರತದ ಸಮಾಜಗಳು ವಿಚಿತ್ರ ಆತಂಕಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಬಲವಿದ್ದವನು ಮಾತ್ರ ಬದುಕಬಲ್ಲ ಎಂಬ ನೀತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಅಮಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ದನಿ ಮೆಲ್ಲಗೆ

ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕೇರಳದ ವೈನಾಡಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನರಮೇಧ, ಸರ್ದಾರ್ ಸರೋವರ್ ಹಿನ್ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಕುದುರೆಮುಖ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿನ ಜನರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಸರ್ಕಾರದ ಕುರುಡು ಯೋಜನೆಗಳು ಯಾವ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಆಶಯಗಳ ಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ 'ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವೈವಿಧ್ಯತೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದೆ' ಎಂಬ ಭಾವುಕ ಆವೇಶಗಳ ಬದಲಿಗೆ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಅದು ಈ ನಾಡಿನ ದುಡಿವ ಜನತೆಯ ನಿತ್ಯದ ಬವಣೆಗಳ ಮೂಲಕ, ರೈತರ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳ ಮೂಲಕ, ಕೋಮುಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಹತರಾಗುವ ಅಮಾಯಕರ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದಾಗ ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯಲ್ಲಿನ ಅವಕಾಶಗಳು, ಯಾರ ಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕುತ್ತದೆ. ಒಂದಂತೂ ಸತ್ಯ, ದುಡಿವ ವರ್ಗ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿದೆ. ದುಡಿವ ಜನ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯಂತಹ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಈವತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಅಮಾನವೀಯ ವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ರೈತರು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ಆದಿವಾಸಿಗಳೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಆಕ್ಟಿವಿಸ್ಟ್‌ಗಳು, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾಗಬೇಕಿದೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ದುಡಿವ ಅಮಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಹ್ಯವಾಗಿಸ ಬೇಕಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಚರ್ಚೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆ ವೇದಿಕೆಯಾಗಬಯಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಜೀವನ ಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಸುಮಾರು ೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಅವರು ಗಿರಿಜನರ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಅವರನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರು. ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದರೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಂತರಿಕ ತುಮುಲಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ನಕ್ಸಲೈಟ್ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಲಾಗಿದೆ. ಇದೀಗ ತಾನೇ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಮುಂದೆ ನಡೆದುಹೋದ ಗುಜರಾತ್‌ನ ನರಮೇಧದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಸುದೀರ್ಘ ವಿವೇಚನೆಯ ಆದಿವಾಸಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಲೇಖನ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಧುನಿಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನರನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾರಣ

ಹೋಮಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ಅವರ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಮುತಂಗಾ ಘಟನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಲೇಖನ ವೊಂದನ್ನು ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಘಟನೆ ನಡೆಯುವ ಕೇವಲ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳ ಹಿಂದೆಯಷ್ಟೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ನಾವೆಲ್ಲ ಗೆಳೆಯರು ಕೇರಳದ ಆ ವೈನಾಡಿನ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಕಾಡುಕುರುಬರು ಜೇನುಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಯರವರ ಜೊತೆ ಸುತ್ತಾಡಿ ಬಂದಿದ್ದೆವು. ಆ ಚಿತ್ರ ಇನ್ನೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಆ ಚಿತ್ರ ಮಾಸುವ ಮೊದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ನರಮೇಧ ನಡೆದುಹೋಗಿದೆ. ಈ ಘಟನೆಯ ನಂತರ ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕಿ ಅರುಂಧತಿ ರಾಯ್ ಇಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿ ಕೇರಳದ ಮುಖ್ಯಮತ್ರಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ದುಡಿವ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಮತ್ತು ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಅಸಾಧಾರಣ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಮತ್ತು ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ ಲೇಖನಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ರಂಗರಾಜ ವನದುರ್ಗ, ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ, ವಿ.ಎಲ್. ಪಾಟೀಲ್ ಮತ್ತು ಕೆ.ಎಂ.ಮೈತ್ರಿ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಚಿಕೆಗಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಏಳು ಭಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಏಳು ಭಾಗಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿರುತ್ತವೆ.

೧. ವಿಮರ್ಶೆ

ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಮಹತ್ವದ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪರಿಚಯ, ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುವುದು.

೨. ನೆನಪು

ಈ ಹಿಂದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಕಟವಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿ, ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯೊಂದಿಗೆ ಮರುಪ್ರಕಟಿಸುವುದು.

೩. ಪರಿಚಯ

ಆದಿವಾಸಿಗಳ, ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬರನ್ನು, ಇಲ್ಲವೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗುವುದು.

೪. ಶೈಲಿ

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ,

ಛಂದಸ್ಸು, ಶೈಲಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರ್ಚೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಪ್ರಚಲಿತ

ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಗ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಗಮನ ಸೆಳೆವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುವುದು. ಪ್ರಚಲಿತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು/ಭಾಷೆ/ಕಲೆ/ಸಿನಿಮಾ/ರಾಜಕಾರಣ/ಚಳುವಳಿಗಳು, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಪ್ರಚಲಿತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

೬. ಅನುವಾದ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಇತರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುವುದು.

೭. ಸಂದರ್ಶನ

ವಿದ್ವಾಂಸರ / ಆಕ್ಟಿವಿಷ್ಟ್‌ಗಳ / ಕಲಾವಿದರ / ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂದರ್ಶನ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದ ಲೇಖನಗಳೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಕುರಿತು ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರೆ ಸೂಕ್ತ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸಹಕಾರವಿರಲಿ.

ಸಂಪಾದಕರು

ಪರಿವಿಡಿ

ಅನುಸಂಧಾನ

ನೆನಪು

ಶೈಲಿ

ಪ್ರಚಲಿತ

ಪರಿಚಯ

೧

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ : ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯ ಕೃತಿ

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್

(೧.೭.೧೯೯೭ರಂದು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಿಡುಗಡೆ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾರಂಭ ಅತ್ಯಂತ ಅಪರೂಪದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಕಂಬಾರರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಮಹತ್ವದ ಸಂದರ್ಭವದು. ಡಿ.ಆರ್. ಅಂದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕುರಿತು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ ಪುಸ್ತಕದ ನೀಲನಕ್ಷೆ ಅಂದಿನ ಅವರ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿತ್ತು.

ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಕೆಲವೇ ಜನ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ಒಬ್ಬರು. ಶುದ್ಧಾಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಿಥ್‌ನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿ ಹಲವು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನವ್ಯೋತ್ತರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಡಿ.ಆರ್. ಅವರ ಕೊನೆಯ ಕೃತಿಯಾದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಡಿ.ಆರ್. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಂತಹ ಶೋಷಿತ ಸಮಾಜಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಜೊತೆ ಡಿ.ಆರ್. ಕೇವಲ ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ಪ್ರಖರ ಅನುಭಾವಿಯ ಜೊತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತು ತೀವ್ರ ಬೌದ್ಧಿಕ ತಾಕಲಾಟಗಳಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ

ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ತಮ್ಮ ಈ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ರೋಚಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಜನಪದ ಅನುಭಾವಿಯ ಮೂಲಕ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನ ಸ್ಥಳೀಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯದೇ ಆದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ೪೬ರ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ತೀರಿಕೊಂಡರು. ಅದು ಸಾಯುವ ವಯಸ್ಸೇ ನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ದೇಶವೊಂದರ, ಅದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದಂತಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದು, ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಚಿಂತಕನಾಗಿ ರೂಪ ಗೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ. ಡಿ.ಆರ್. ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜೀವಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒತ್ತೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕನನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಾರಣ ಗಳಿಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರ ಈ ಭಾಷಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಭಾಗವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಮರು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ.- **ಸಂಪಾದಕರು)**

ಪ್ರೀತಿಯ ಗುರುಗಳಾದ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರೇ, ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಸ್ನೇಹಿತರೆ, ಸಭಿಕರೆ

ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಲು ನನಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಳುಕುಗಳಿವೆ. ಮೊದಲ ಅಳುಕು, ವೇದಿಕೆ ಮೇಲೆ ಇಷ್ಟು ಗಣ್ಯರಿರುವಾಗ, ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇರೋ ಜನ ಇರೋವಾಗ, ನಾನು ಮಾತ್ನಾಡುವ ಔಚಿತ್ಯ. ನಾನು ತಮಾಷೆಗೆ ಹೇಳ್ತಾ ಇರ್ತೇನೆ. ಕಂಬಾರ್ರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಆದ್ರೆ, ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಮತ್ತು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ಧಪಾಜಿ ಇದ್ದಾಂಗೆ ಅಂತ. ಅಂಥವ್ರೇ ಇರೋವಾಗ, ನಾನು ನನ್ನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ತಲೆಹರಟೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ತನಕ ಕರ್ಕೊಂಡು ಹೋಗಬಹುದು ಅನ್ನೋದರ ಅನುಮಾನದಿಂದ, ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡತಾ ಇದ್ದೀನಿ. ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸ್ತೀನಿ. ಒಂದು ಈ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮಾತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೆಲವು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಕೆಲವು ವೈಧಾನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಅಂತ. ಮೂರನೆಯದು ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಯಾವವು ಅಂತ.

ಮೊದಲು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವೈಧಾನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ಮಾತ್ನಾಡೋದಾದ್ರೆ, ಯಾಕೋ ನನಗೆ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಯೋಜನೆ ಇದರ ಬಗೇನೆ ಆಳವಾದ ಮುಜುಗರ ಇದೆ. ನನಗನ್ನಿಸೋದು ಇದನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯೋಜನೆ ಅಂತ ಕರೆಯೋದು ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸ ಅಲ್ವೋ ಏನೋ ಅಂತ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಚರ್ಚೆ ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ, ಯಾವ್ದೋ ಒಂದು ಹಳೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ, ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಒಂದು ವಾಸನೆ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಮೂಲ ರೂಪ ಅಥವಾ ಒರಟು ರೂಪ ಅಂತ ಕರಿತೀವಿ, ಅದರ ಒಂದು ವಾಸನೆ ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂತ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿರೋದ್ರ ಬಗೇನೇ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಂಥದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸೋದ್ರ ಬಗೇನೆ ನನಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂಚೂರು ಮುಜುಗರ ಇದೆ ಮತ್ತು ಒಂಚೂರು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಅಸಹನೆ ಇದೆ. ಆ ಜಾಡನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ಮಾತು ಮುಂದುವರಿಸೋದಾದ್ರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಈ ರೀತಿಯ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಏನಿದೆ, ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ, ಮಾಡ್ತಾ ಇರುವ ಒಂದು ಜಾಗತಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಇದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಭಿನ್ನ ಅಂತ ಹೇಳ್ಕೊಂಡ್ರೂ, ಇವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶ್ವಸ್ಥವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ, ವಿಶ್ವಸ್ಥವಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನಾಲ್ಕೈದು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಒಂಚೂರು ಯಾವ್ದೋ ಒಂದು ಫಿಲ್ಮ್ ಮಾಡಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ವಲ್ಪ ಕೆಲ್ಸ ಮಾಡಿದ್ದುಂಟು. ನನಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದಂದ್ರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಒಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತೋದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ..?

ಏನು ಹಾಗಂತಂದ್ರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೀವು ಈ ಹೊತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾದರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಏನು ಹುಟ್ಟುತ್ತೆ? ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಗಮನಕ್ಕೆ ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ದೀನಿ. ಯಾವುದನ್ನ ನಾವು Oral poetics ಅಂತ ಕರಿತೀವಿ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಂತ ಕರಿತೀವಿ, ಅದರ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪಿತೃಗಳಿಬ್ಬರು. ಒಬ್ಬ ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ಅಂತ. ಅಂದ್ರೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು, ವೈಚಾರಿಕ ವಿಧಾನಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಅಂತಂದ್ರೆ, ಈ ಹೊತ್ತು ನೀವು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ

ಬಗ್ಗೆ, ಮಾತ್ನೋಡೋದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಈ ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿ ಮತ್ತು ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನ ನಾವು ಕೇಳ್ತೀವಿ. ಈಚೆಗೆ ಕಳೆದ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಫಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಫಾಮ್ ಎನ್ನುವ ಇಬ್ಬರು ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಇವರ Oral Poeticsನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಶುರು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ, ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ದಾರಿಗಳು ನಮಗೆ ಕಾಣ್ತಾ ಇವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದೊಳಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಂತ ಕರಿತೀವಿ, ಯಾವುದನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಂತ ಕರಿತೀವಿ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಳಗಡೆಗೆ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಜಾಗತಿಕ ರೂಪವನ್ನು, ಒಂದು ಜಾಗತಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣ್ತೇವಿ. ಈ ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇವರುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ, ಜಗದ್ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ, ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಏನಂತಂದ್ರೆ, ಮೊದಲ್ನೇ ನಂಬಿಕೆ, ಇದು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬರುತ್ತೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ನೋದು ಸರಳ ವಾಗಿರುತ್ತೆ. ಅಂದ್ರೆ ೧೮-೧೯ನೇ ಶತಮಾನದೊಳಗಡೆಗೆ, ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾ ಇತ್ತೋ, ಆ ಬಗೆಯ ಆದರ್ಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲೂ ಅಳವಡಿಸಿರೋದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣ್ತೇವಿ. ಅಂದ್ರೆ ಈಗ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಅನ್ನೋದು ಅನೇಕ ಒಳರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ, ಈ ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾಡಿದ ಅದ್ಭುತವಾದ ಕೆಲಸದಿಂದ, ಒಂದು ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಮೇಯ ಆಗಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಪ್ರಮೇಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯೊಳಗಡೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕನ್ನಡದೊಳಗಡೆ ಕೂಡ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ತೋಂಡಿಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಅಂತ ಕರೀತೀವಿ, ಅವು ಎಲ್ಲವು ಹೀಗೆ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ರೂಪಗಳು. ಅಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ವಂಶಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ರೆ, ಈ ವಂಶ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೇಳೋದಾದರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮುರಿದು ಅಥವಾ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ, ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬೇರೆ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಗೊಂಡು ಹೋಗೋಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಮತ್ತೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಕೊಡೋದಾದ್ರೆ, ಈ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ ಅಂತ, ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನೋರು ಯಾರನ್ನು

ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮಂಟೆಲಿಂಗಪ್ಪಗಳು. ಮಹಾದೇವಯ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಇದೇ ಹೆಸರ್ನೋರು ಇರ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಬಳಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದೊಳಗಡೆಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣಾಂತ ಏನು Litereisation of culture ಕರಿತೀವಿ, ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡೋದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ?

ಏನು ಹಾಗಂದ್ರೆ, ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಒಬ್ಬ ಕಾರ್ಲ್‌ಹುಸೇನಿ ಅಂತ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಗ್ರೊ ಮೆವ್‌ದಿಕ್ ಅಂತ. ಕಾರ್ಲ ಹುಸೇನಿ ಅನ್ನೋನು 'ಹ್ಯುಮರ್ ಮತ್ತು ಹ್ಯುಜೊ' ಅಂತ ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರೀದು ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಲೇಖನ ಮಾಲೆ. ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿ ಅನ್ನೋನು ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಂದೆ. ಹಾರ್ವ್‌ರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಕಲೆಕ್ಷನ್ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜೊತೆಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಳಿದಾಗ ನನಗೆ ಹೊಳೆದದ್ದೇನೆಂದರೆ, ಈ ಹೋಮರ್‌ನನ್ನು ನಾವು ಜಗತ್ತಿನ Classical ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಂದೆ ಅಂತ ಕರೀತೀವಿ ಅಥವಾ ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ತಂದೆ ಅಂತ ಕರೀತೀವಿ. ಇವರುಗಳ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪಿತೃಗಳು ಅಂತ ಯಾರನ್ನು ಕರೀತೀವಿ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸ ಏನಂತಂದ್ರೆ, ಕಾರ್ಲ್ ಹುಸೇನಿ ಅನ್ನೋನು ಯುಗೋಸ್ಲೋವಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ರೈತ. ಹುಸೇನ್ ಹಾಗೇನೆ ಆಗ್ರೊ ಮೆವ್‌ದಿಕ್ ಅನ್ನೋನು ಯುಗೋಸ್ಲೊವಿಯಾದ ದಕ್ಷಿಣದ ಸ್ಲಾವಿಕ್ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೈತ. ಈ ಹೋಮರನ ಅಧ್ಯಯನದ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಇವರಿಬ್ಬರು ಬದಲಾಯಿಸಿದ ರೀತಿ ಏನಂತಂದ್ರೆ, ಯುಗೋಸ್ಲೊವಿಯಾದ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಇಬ್ಬರು ಜಾನಪದ ಗಾಯಕರನ್ನು ತಗೊಂಡು, ಅವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಅವರ ಮೂಲಕ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಇದರ Irany ಏನೊಂದ್ರೆ, ಪಶ್ಚಿಮ ಅನೇಕ ತನ್ನ ಅಂತರ್ಗತ ವೈಚಾರಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಇಬ್ಬರು ಜಾನಪದ ಗಾಯಕರನ್ನು, ಅದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಾಯಕರನ್ನು ತಂದು, ಆ ಮೂಲಕ ಹೋಮರ್‌ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣ್ತೀವಿ. ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅನನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿಯ (ನಿಮ್ಮ ಲೈಬ್ರರಿಯಲ್ಲಿ ಇರದೇ ಇದ್ರೆ ನೀವು ತರಿಸಬೇಕಾದ ಪುಸ್ತಕ ಅದು) Making of Homoric verse ಅಂತ.

ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನಂದರೆ, ಈ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದು ಭಾಳ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಭಾಳ ಸೊಗಸಾಗಿ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಅಭಿನಂದನೀಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನೋರು ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಇದು ಬರಿ ಸಂಗ್ರಹದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ, ಈಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದೇನಂತಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಈ ರೀತಿಯ ಒಂದು

ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೇನೇ ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡೋಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ ಇದೆಯೇ ಅಂತ? ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನಂತಂದ್ರೆ, ನಿಮಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿ ಇವೆ. ಒಂದು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಅಂತ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಂತ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯವರು ಎಲ್ಲರೂ ಏನನ್ನು ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ರು, ಈಚಿನ ತನಕ ಅದನ್ನ Genesis approach ಅಂತ ಅವ್ರು ಏನನ್ನು ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ರು ಅಂದ್ರೆ, ಅದು ಒಂಥರ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು, ಅದು ಒಂದು ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಂತ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಳಗಡೆಗೆ ಒಬ್ಬ ಬಂದು ಅದನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಚಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಹೇಳೋಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿರೋದು ಅಷ್ಟು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ, ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡಕ್ಕಾಗಲ್ಲ. ಹೋಮರ್ ಅವ್ನು ಮುಗ್ಧ ಜಾನಪದ ಗಾಯಕ ಅಲ್ಲ, ಅವ್ನಿಗೆ Milton ಜತೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ, ಅಷ್ಟೇ ಸಮೃದ್ಧವಾದ, ಅಷ್ಟೇ ಬಹುಮುಖಿಯಾದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅನ್ನೋದು ಇತ್ತು ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಯಾವ್ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇವೋ, ಅದರ ಪಲ್ಲಟ ಆಗ್ತಾ ಇರೋದನ್ನು, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನೊಳಗೆ ಚರ್ಚೆ ಹೊರಳ್ತಾ ಇರೋದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸ್ತೀವಿ. ಆದ್ರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಏನಂತಂದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಕಾವ್ಯ ಗಳನ್ನು ಇಟ್ಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಒಂದು ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಿಸುವ, ಕೊನೇ ಪಕ್ಷ ಒಂದು ಊಹಾತ್ಮಕ ಪ್ರಯತ್ನವಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಂತ. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾವುದು ಅಂತಂದ್ರೆ, ಅದು ಕಾವ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣಾಂತ ನಾನು ಆಗ್ಲೆ ಹೇಳ್ದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣ ಅಂದ್ರೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಆಗಬಹುದಾದಾಗಿದ್ದ, ಅಂದ್ರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ್ಲೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಆಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೋಗಿದೆ. ನಿಂತುಹೋಗಿದೆ ಅನ್ನೋದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅನ್ನೋದಾದ್ರೆ, ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಗ್ರೇಟ್ ಲಿಟರರಿ ಎಪಿಕ್ ಕೂಡ ಆಗಬಹು ದಾದದ್ದು, ಆ ಘಟ್ಟದೊಳಗಡೆಗೆ ಬಂದು ನಿಂತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ Material practieses ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡೋ ದಾದ್ರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಬಹುದಾದ ಕೃತಿ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಏಕೆ ಸೇರಕಾಗ್ತಾ ಇಲ್ಲ ಅಂತಂದರೆ, ಈ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ ಇರುವ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವ ಒಂದು Self conscious Literary culture ಅನ್ನೋದು ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನೋರ ಮತ್ತು ಅವ್ರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಏನು ಅಂತಂದರೆ, ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ

ಮೌಖಿಕ ಬೇರೆ, ಶಿಷ್ಟ ಬೇರೆ ಅಂತ, ಯಾವ್ಯಾವ್ದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಅಂತ ನಂಬುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೀವಿ Binary Oppositions ಅಂತ ನಂಬುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೀವಿ, ಅದನ್ನು ಕರಗಿಸುವ, ಅದನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುವ ಒಂದು ಒತ್ತಾಯ, ಈ ಆಕೃತಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಯಿಂದಾನೇ ಬರ್ತಾ ಇದೆ. ಯಾಕಂದ್ರೆ ಇದನ್ನು ನೀವು ನೋಡ್ತಾ ಹೋದ್ರೆ, ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಭಾಳ ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಕೃತಕವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಬೇರೆ, ಶಿಷ್ಟ ಬೇರೆ ಅಂತ, ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತಿಕ ವಿರೋಧಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೋಡ್ತಾ ಬರ್ತಾ ಇದ್ದೀವಿ. ಬರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ, ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಹಂತದೊಳಗಡೆಗೆ, Cultural forms ಹಂತದೊಳಗಡೆಗೆ, ನಾವು ನೋಡ್ತಾ ಬರ್ತಾ ಇದ್ದೀವಿ. ಈ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ Folk and classical ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ತನಕ ಮಾತ್ರ ಮಾನ್ಯ. ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ತನಕ ಮಾನ್ಯ ಅಂತ ಅಂದಾಗ್ಲು, ಯಾವ ಹಂತದೊಳಗಡೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತವೆ, ಯಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯೊಳಗಡೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತವೆ, ಅನ್ನೋದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಒಂದು ಘಟ್ಟದ ಆಚೆಗೆ Folk and classical, Tribe and Caste ಇವೆರಡು ಬೆರೆತು ಹೋಗುವ ಒಂದು ವಿರಾಟ್ ಸಂಕರದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಳಗಡೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಾನು ಏನು ಹೇಳ್ತಿದ್ದೀನಿ ಅಂದ್ರೆ, ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಅವ್ರು Present ಮಾಡ್ತಾ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ಗ್ರಹಿಕೆ ತಪ್ಪಿರಬಹುದು ಅಂತ್ಲು ಒಂದು ಅನುಮಾನ. ಏನು ಹಾಗಂದ್ರೆ? ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಇದು ಅಂಚಿನ ಕಾವ್ಯ, ಇದು ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಕೇಂದ್ರದ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಇರುವ ಕಾವ್ಯ, ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳೋದಾದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದ್ತಾ ಬರ್ತಾ ಹೋಗ್ತಿದಾಗೆ, ಈ ರೀತಿ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾತಾವರಣ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಡೆಗೆ ಕಾಣ್ತೇವೆ.

ಈಗ ನನ್ನ ಮಂಡನೆಯ ಎರಡನೇ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಬರ್ತೀನಿ. ಅಂದರೆ ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಒಳಗೆ ಇದರ ಸ್ಥಾನ ಏನು? ಅಂತ. ಮೊದಲ್ನೇದು ನೀವು ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗ್ಲೆ ಗೊತ್ತಾಗ್ತ ಹೋಗುತ್ತೆ. "ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧರಿಗೆಲ್ಲ ಅತಿಮುದ್ದು ಘನನೀಲಿ, ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ ಬನ್ನಿ" ಅನ್ನುವಾಗಲೆ, ಒಂದು ಮಹಾಪರಂಪರೆ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇದನ್ನು ನೀವು ಬಳಸೋದಾದರೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಡೆಗೆ ಈಗಾಗಲೆ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಧಾರೆ, ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ, ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಷಾಂತರ ಇದು. ಅಂದರೆ ಏನದು? ಈಗ 'ನೀಲಮತ ಪುರಾಣ' ಓದಿ ಮತ್ತು ಈಚೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡಿತಾ ಇರೋದು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗೆ, ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳ ಬಗೆಗೆ. ಈಗ ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಆಗಿರುವ ಅಲೆಕ್ಸ್ ಸ್ಯಾಂಡರ್ಸನ್ ಜಗತ್ತಿನ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸ. ಈತ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಿರೋದು ಬರಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗೆಗೆ. ಶೈವ,

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಈತನ ವಿಶೇಷ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಅಂದರೆ ನಾವಿದನ್ನು ಇದು ಅಂಚಿನದು, ಇದು ಹೊರಗಡೆಗಿರೋದು ಅಂತ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಇದನ್ನು ಇನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಡೆಗೆ ಇಟ್ಟ ತಕ್ಷಣ, ನಿಮಗಿಲ್ಲಿ ಏನು ಹೊಳೆಯೋಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ವಾಗುತ್ತಂದರೆ, ಇದರೊಳಗಡೆಗೇನೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬಂದ ತಕ್ಷಣ ಅವನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮಹಾದಾರ್ಶನಿಕರ ಪರಂಪರೇನೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹಾಜಾರಾದ ತಕ್ಷಣ ಅಲ್ಲಿ ಗೋರಕ್‌ನಾಥ್ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಸರಳಪಾದ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಚರಿಯಾಗೀತ ಕೋಶ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅಂದರೆ ನಾವು ಯೋವ್ದೋ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಅವ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸ್ತಿರೋ ಪರಿಭಾಷೆ, ಅವ್ನು ಬಳಸ್ತ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಏನಿವೆ, ಇನ್ನು ಯಾರ ಜೊತೆಗೋ ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡ್ತಾನೇ ಇದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಹೆಸರು ಬಂದ ತಕ್ಷಣ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗೋದೇನಂದ್ರೆ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು, ಅವನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ, ಗೋರಕ್‌ನಾಥನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ, ಅಂದರೆ, ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನರು ಅಂತ ಅರ್ಥ ಅಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ಕಲಾತೀತವಾದ ಕೆಲವು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ, ಸ್ಪೇಸ್ ಒಳಗಡೆ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. Historical ಅಲ್ಲ ಅವು. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತ ಗುಣ ಅನ್ನೋದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಭುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಹೋಲಿಸ್ಕೋತಿರುವಾಗ, ಅವನ ಇಡೀ ವಾಗ್ವಾದ ತನ್ನ ಊರಿನ, ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇರೋ ಕುಲಸ್ತರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಚರ್ಯಾಗೀತಕೋಶದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸರಳ ಪಾದನ ಜೊತೆಗೆ, ಗೋರಕ್‌ನಾಥನ ಜೊತೆಗೆ ಏನೇನು ನಡೀತಾ ಇದೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಡೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೀವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ, ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಕನ್ನಡದ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಡೆಗೆ ಮಾಡೋಕಾಗಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಿತಿ ಏನಂತಂದ್ರೆ, ತಾವು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸೀಮಿತ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಅಂತ ತಿಳ್ಕೊಂಡಿರ್ತೇವೆ. ಆದ್ರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದ್ರಿಂದ್ಲೇನೇ ಜಾನಪದ ಅನ್ನೋದು ತನ್ನ ಜಾನಪದೀಯತೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಮುರ್ಕೊಂಡು ಹೊರಬರುವ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡ ಒಂದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅನ್ನೋ ಹೆಸರೆ ಹೇಳುತ್ತೆ, ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದ ಬಗೆಗೆ, ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ. ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು

ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಕ್ಹೊಗಲ್ಲ. ಈ ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಅನ್ನೋದನ್ನು ಒಂದು ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಒಂದು ವಿರಾಟ್ ನಾಟಕ ಅಂತ ವಿಮರ್ಶಿಸೋದಾದ್ರೆ, ಈ ವಿರಾಟ್ ನಾಟಕದೊಳಗಡೆಗೆ ಕೆಲವು ತತ್ವಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ ಅಂತ ಹೇಳೋದಾದರೆ, ಕೆಲವು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ ಅಂತ ಹೇಳೋದಾದರೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಈ ರೀತಿಯ ಒಂದು ಪಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೇನೇ ಅಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂನೂ ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ನೇರವಾಗಿ ಇದೆ. ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೀವು ಆಳವಾಗಿ ಓದ್ತಾ ಬರ್ತಿದ್ದಾಗೆ, ನೀಲಮತ ಪುರಾಣದ ಅನೇಕ ಆಶಯಗಳು ಬರ್ತವೆ. ಚರ್ಯಾಗೀತ ಕೋಶದ್ದು ಬರುತ್ತೆ. ಆಮೇಲೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಪಾ, ಕಣ್ಣಾಪಾ ಮುಂತಾದ ಶೈವಸಿದ್ಧರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿಗಳು ಬರ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಳವಳ್ಳಿಯ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅವ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೋ ತತ್ವವೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು, ಒಂದು ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗಡೆಗೆ, ತತ್ವಗಳೇ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ, ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳೇ ಕಥನಗಳಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸೃಜನಶೀಲ ವ್ಯಾಪಾರ ಇದು ಅಂತ. ಇದು ನನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಎರಡನೇ ಭಾಗ.

ಮೂರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶ ನನಗೆ ಕಂಡದ್ದೇನು ಅಂತ ವಿವರಿಸ್ತೀನಿ. ನನಗೆ ತಕ್ಷಣ ಹೊಳೆದದ್ದು ಏನು ಅಂತಂದ್ರೆ, ನಾನು ಇದನ್ನು ನಾನೊಂದು 'ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು' ಅಂತ ಒಂದು film ಮಾಡಿದಾಗ ಅಥವಾ ಕ್ಯಾಮರಾಮನ್ ಮಾಡಿದಾಗ, ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡೆ ಅಥವಾ ನೀವು ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಕೃತಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರೋ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಕಲಾವಿದ ಬಸವರಾಜು ಅಂತೊಬ್ಬ, ಮೈಸೂರಿನ ದಲಿತ ಕಲಾವಿದ ಆತ. ಈತ ಕೂಡ ಬಂದ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈತ ಹೆಚ್ಚು ಹಾಡದೆ ಒಂದು ಗಂಟೆ ಕಾಲ ಹಾಡಿ ವಾಪಸ್ಸು ಹೋದ. ಕ್ಷಣ ಹೊಳದದ್ದು ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಏನಂತಂದರೆ, ನಾನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಥಾರೂಪದೊಳಗಡೆಗೆ ನಾನು ಮಾಡಿದ filmನಲ್ಲೂ ಅದೇ ಬಳಸ್ಕೊಂಡಿದ್ದೀನಿ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸತ್ತೆಮ್ಮೆ ಕರ ಮತ್ತು ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆ. ಅವನಿಗೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಒಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ಜಾಗ ಯಾಕ್ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ ಅಂತಂದ್ರೆ, ಇವನ ತಲೆಮೇಲೆ ಸತ್ತಮ್ಮೆ ಕರ ಇದೆ, ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆಯಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಆಗ್ತಾ ಬರುತ್ತೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಏನಂತಂದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಕುಷ್ಟರೋಗ ಇರುತ್ತೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಜಾತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಥನ ಮುಖ್ಯವಾದ್ರೆ, ಆ ಜಾತಿ ಅನ್ನೋದನ್ನೇ, ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಣಾಮವಿರಬಹುದು, ಒಂದು ರೋಗ ಅನ್ನುವ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕುಷ್ಠರೋಗ ಅನ್ನೋ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಸಿಕ್ಕೋಲ್ಲ. ಬಹಳ ಸುಂದರವಾದ ಭಾಗಗಳು ಇವೆಲ್ಲ.

ಆದ್ರೆ ಆಮೇಲೆ ಆ ಒಂದು ಜಾತಿಸೂಚಕ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಜಾತಿಸೂಚಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಆಶಯ ಅನ್ನೋದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗೋಲ್ಲ. ಆಗ ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಸಂಗ್ರಹದೊಳಗಾಗಲಿ ಅಥವಾ ನಾನು ಕೇಳಿದ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಬರುವಂಥದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವ್ರು ಹೇಳ್ತಾರೆ ನೀನು ಹೆಂಡದ ಗಡ್ಗೇನ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕು, ತಲೆ ಮೇಲೆ ಹಾಕ್ಕೊಂಡಿರೋ ಸತ್ತೆಮ್ಮೆಕರ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕು ಅಂತ. ಅವ್ನು ನಿರಾಕರಿಸ್ತಾನೆ, ಹೋಗಿ ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಲ್ಲಿ ಕೂತ್ಕೋತಾನೆ. ಆದ್ರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂನು ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂವತ್ತು ಪುಟ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಆಗೋದೇನಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿರೋ ಅವ್ನಿಗೆ ರೋಗ ಇತ್ತು ಅಂತ.

ನನ್ನ ಕುತೂಹಲ ಏನಂತಂದ್ರೆ, ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಅವಮಾನದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಹೊತ್ಕೊಂಡು, ಅವಮಾನದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಅವನು ಮುಂದೆ ಆತ್ಮಗೌರವದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಜಾತಿ ಅನ್ನೋದು ಒಂದು ರೋಗವಾಗಿ, ಕುಷ್ಠವಾಗಿ ಬರುತ್ತೆ. ಆದ್ರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಕ್ಕಾಗಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕಳೆದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ವಾಲ್ಟರ್ ಹೇಲ್ ಅನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸ ಏನು ಹೇಳ್ತಾನೆ ಅಂದರೆ, ಓರಲ್ ರೆಸಿಡ್ಯೂಲ್ ಅಂತ ಕರೀತಾನೆ. ಅಂದರೆ ನೀವು ಯಾವುದನ್ನೇ ಈ ಮೌಖಿಕ ಬರವಣಿಗೆ ಇರೋ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಏನಿರುತ್ತೆ ಅದರ ಮೂಲಗುಣ ಯಾವುದು ಅಂತಂದ್ರೆ, ಒಂದು ಗಸಿ ಅನೋದಿರುತ್ತೆ. ರೆಸಿಡ್ಯೂಯಲ್ ಅನ್ನೋದೊಂದಿರುತ್ತೆ. ಆ ರೆಸಿಡ್ಯೂಯಲ್ ಅನ್ನೋದನ್ನ ಏನು ಮಾಡಿ ದರೂ ತೆಗೆಯೋಕಾಗಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಡೆ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಅವಮಾನ ಅನ್ನೋದು ಈ ರೀತಿಯ ಗಸಿ. ನಾನು ಅದನ್ನ ಓದ್ತಾ ಇದ್ದೆ. ಓದುವಾಗ ಇದೇನಿದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ತರ text ಇದೆ ಅನ್ನೋವಾಗ, ಆ ನೀಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣೋರು ಬರ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಬಂದು ಅವನ ದೇಹ ಎಲ್ಲ ಕಿತ್ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೊತ್ಕೋತಾರೆ. ನೀಲಮ್ಮ ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆ ಹಿಡ್ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅನುಭವ ಮಂಟಪದೊಳಗಡೆಗೆ, ಸತ್ತೆಮ್ಮೆಕರ, ಅವನ ಹೆಣ, ಅವನ ಚೂರು ಚೂರಾದ ಭಾಗಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಂಡ ಮೂರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ, ಇದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಜ್ಯೋತಿ ಇದನ್ನು ಅವಮಾನ ಮಾಡಬಾರದು ಅಂತ. ಇದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಡೆಗೆ ಒಂದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಘರ್ಷಣೆ ಯಾವುದಿದೆ, ಜಾತಿ ಸೂಚಕವಾದ, ಅವಮಾನ ಸೂಚಕವಾದ ಸಂಕೇತಗಳು ಆತ್ಮಗೌರವದ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗೋದು ಹೇಗೆ ಅಂತ...?

ಆದುದರಿಂದ ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಲಹೆ ಏನಂತಂದರೆ, ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ emphasis ಏನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಆಗುತ್ತೆ, ಈ ಕಥನಕಾರರನ್ನು ಹೇಗೆ ಈ ಪ್ಯಾರಿ,

ಲಾರ್ಡ್ ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲ ಅವ್ನು "ಹೋಮರ್ ಮತ್ತು ಹ್ಯೂಸ್" ಅಂತ ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧ ಬರೆದು, ಹೋಮರ್‌ನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ತರ ಆಗೋದೇ ಇಲ್ಲ. They were never the same again. ಹಾಗೆ ಈ ಕಥನಕಾರನ ಬಗೆಗೇನೇ ಅವನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಅವನ ಜಾತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅವನ ವೈಚಾರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅವನ ಭಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಬಗೆಗೂನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದ ಮಾನವ ಕುತೂಹಲದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಇನ್ನು ಆಳವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನ ಚರ್ಚೆ ಆಗಲಿ ಅಂತ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಏನು ಅಂತಂದ್ರೆ, ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೇ ಇರೋ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು. ಅವಮಾನದ ಸೂಚಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೋ ಬ್ಯಾಡ್ವೊ ಅಂತ? ಶೈವತಂತ್ರ ಅಂತ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೀತೀವಿ, ಆ ಶೈವತಂತ್ರದ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ನಾವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಿಸೋದು ಏನಂತಂದರೆ, ಅವಮಾನ ಸೂಚಕದ ಅಂಶಗಳನ್ನೇನೆ ಆತ್ಮಗೌರದ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸೋದು. ಈಗ 'ಕುಲಾರ್ಣವ ತಂತ್ರ' ಅಥವಾ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ' ಇದನ್ನು ನೀವು ನೋಡಿದರೆ ಕೂಡ ಅವ್ನು ಹೆಂಡ, ಮಾಂಸ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡ್ತಿರ್ತಾನೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯದೊಳಗಡೆಗೆ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಒದಲಾವಣೆ ಏನಿದೆ ಅದು, ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದದ್ದು, ಆಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಬುಕ್ಕು. ಬುಕ್ಕು ಅಂತ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೆ. ಏನು ಹಾಗಂದ್ರೆ ಅಂತ...?

ಅಂದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕಥೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಆಶಯಗಳು, ಸಮಕಾಲೀನ ಕುಲಗಳ ಆಶಯಗಳು ಕೂಡ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕ್ರಮ ಇರಬಹುದೇ ಅಂತ. ಅದನ್ನು ಕೂಡ ನೋಡೋಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ ಇದೆ. ಕಡೆಯದಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಂತ ಅನ್ನಿಸಿದ ಅಂಶ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿ ನನ್ನ ಮಾತು ಮುಗಿಸ್ತೀನಿ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜಗಳಗಳು ತೀವ್ರ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ? ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕೋದು ಬಿಟ್ಟು, ನೋಡಿದ್ರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಜಗಳಗಳೂ ಕೂಡ, ಈ ವಿರಕ್ತ ಧಾರೆಗಳು Renounciatory traditions ಅಂತ ಯಾವುದನ್ನು ಕರೀತೀವಿ, ಆ ವಿರಕ್ತ ಧಾರೆಗಳು ಈ ಗೃಹಸ್ಥ ಧಾರೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಡೆದಾಡಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡ್ಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿಯನ್ನು, ಇಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಶೈವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂಥ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಡಿಬೇಟ್ ಇದೆ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ ಬಗೆಗೆ. ಒಬ್ಬ ಆಚಾರಿ ಜೊತೆಗೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಜಗಳ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡ್ತಾರೆ. ಅವ್ನು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವರು ಅದ್ವೈತದ ಮಾತಾಡ್ತಾ, ಅಂದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದ ಶೂದ್ರರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ

ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಬರುತ್ತೆ; ವೈದಿಕರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೀವು ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅವನು. ಅವನ ಕೃತಿ, ಅವನು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹೇಯವಾದ ವಾದಗಳು, ಇದನ್ನೂ ನೀವು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ನಾರಾಯಣಗುರು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ವಿರಕ್ತ ಪರಂಪರೆ ಅನ್ನೋದು ಗೃಹಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಡೆ ನುಗ್ಗಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಿಷ್ಯರುಗಳಾಗಿ ಪಡ್ಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಕಾರ್ಯ ಇವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡ್ಕೋದಾದರೆ, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟ ದಲ್ಲೇನೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ, ಶೂದ್ರ ಅದ್ವೈತವಾದ ಬೇರೆ. ಶೂದ್ರ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಯಾರ್‍ಯಾರು ಅಂದ್ರೆ ಭೀಮಾಭೋಯಿ 'ನಿರ್ವೇದ ಸಾಧನ' ಈ ರೀತಿಯ ಶೂದ್ರ ಅದ್ವೈತವಾದದ ಮಹತ್ತರವಾದ ಕೃತಿ. ನಾರಾಯಣ ಗುರು ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧರ ಮೂಲಕ, ನವನಾಥ ಸಿದ್ಧರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಶೈವತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆದವರು ಯಾರು ಇರುತ್ತಾರೆ, ಅವರ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆ ಅದು ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಮ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡೋದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶೈವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ದಲಿತ ಅದ್ವೈತಿಯ, ಅವ್ನು ದಲಿತ ಅನ್ನೋದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅವ್ನು ಎಡಗೈ ದಲಿತ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಉಳಿದ ಜನ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಬರುತ್ತೆ, ಇದರಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇದ್ದು ಜಾತಿಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಹೇಳುತ್ತೆ ಅಂತ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನೋರು ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯೋವಾಗ ಈ ಹಾಡುಗಾರನ ಬಗೆಗೆ ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಆತನೇ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಕಸುಬಿನ ಬಗೆಗೆ ಮಾಡೋದಾದರೆ, ಆತನ ಪ್ರತಿಫಲನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಚಾರಗಳು ಬರ್ತಾವೋ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನೂ ಕೊಡ್ಲಿ. ಆ ಒಂದು ಭಾಳ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಮಾಹಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡ್ದಾಗ ಈ ಕೃತಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣೋಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇಂಥ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಕೃತಿ ತಂದ, ತಮ್ಮ ಅಸಮಾನ್ಯ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಶೋಭೆ ತಂದಿರುವ ಗೆಳೆಯ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಿ, ನಾನು ಮಾತು ಮುಗಿಸ್ತೀನಿ ನಮಸ್ಕಾರ.

ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣದಿಂದ ಬರಹಕ್ಕೆ ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ

೨

ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ

ಮೂಲ : ಗಣೇಶ ದೇವಿ

ಅನು : ಟಿ.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ

ಮೊನ್ನೆ ಫೆಬ್ರುವರಿ ೨೭ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಚ್ ೪ರ ನಡುವಣ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತ್ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಗುಜರಾತಿನ ಮೂಡಣ ಸರಹದ್ದಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ವಾಸಸ್ಥಾನ ಶಾಂತಿಯುತವಾಗಿತ್ತು. ಗೋಧ್ರಾ ಮುಖ್ಯ ಪಟ್ಟಣವಾಗಿರುವ ಪಂಚಮಹಾಲ್‌ನ ಎರಡು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿತ್ತು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು, ಹಿಂದುಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಶಾಂತಿಯುತ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಮುಂದುವರಿದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾರ್ಮಿಕರ ದೊಡ್ಡ ದಂಡು ಕರ್ಫ್ಯೂಗೊಳಗಾದ ಪಟ್ಟಣದಿಂದ ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯ ಮನಕಲಕುತ್ತಿತ್ತು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನೂರು ಕಿ.ಮೀ. ದೂರವನ್ನು ಇವರು ಕ್ರಮಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಇವರ ನಡಿಗೆ ನಿಶ್ಶಬ್ದದಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು. ಅವರದಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳೂ ತಲೆಯ ಮೇಲಿದ್ದವು, ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಮಡುಗಟ್ಟಿತ್ತು ಮತ್ತು ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಯಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬೆದರಿದ್ದರು.

ಸುತ್ತಲಿನ ಅರವತ್ತು ಸಾವಿರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ನಿಂದ ಮಾರ್ಚ್ ಅವಧಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನರಿಸಿ ಬರೋಡಾಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೂರನೆ ದಿನದಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಮರಳಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಯಾವುದೇ ಸಂಚಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇವರಿಗೆ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ವಂಸಗೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರಾಶ್ರಿತರಂತೆ ನಡೆದು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ತೆರಳಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಗಾಹುತಿಯಾದ ಮೊದಲನೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಂಗಡಿ ತೇಜಗಢದ್ದು. ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ಈ ಕೃತ್ಯ ಮಾರ್ಚ್ ನಾಲ್ಕರ ಸಂಜೆ ನಡೆಯಿತು.

ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆರಡು ಅಂಗಡಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಲಾಯಿತು. ಗೋಧ್ರಾ ಘಟನೆಗೆ ತಡವಾದ ಈ ಬಗೆಯ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬರೋಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪೋಲೀಸ್ ಠಾಣೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಂಗಳವಾರ ಹಿರಿಯ ಡಿಎಸ್‌ಪಿ ಕೇಶವಕುಮಾರ (ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಐಪಿಸಿ ಪುಸ್ತಕ ಬರೆದವರು) ಶಾಂತಿ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಯ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಲು, ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲು ನನ್ನನ್ನು ಕೇಳಿದರು. ನಾವು ತೇಜಗಢ ತಲುಪಿದಾಗ ಒಂದು ಬಟ್ಟೆ ಅಂಗಡಿಯನ್ನು ಲೂಟಿಮಾಡಿ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದ ಗುಂಪನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ಡಿಎಸ್‌ಪಿ ತಕ್ಷಣ ಅಶ್ರುವಾಯು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಗುಂಪನ್ನು ಚದುರಿಸಿದರು. ಬಿಜೆಪಿ ಎಂ.ಪಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಎಂ.ಪಿಯ ಜೊತೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಛೋಟಾ ಉದೇಪುರದತ್ತ ಮುಂದಿನ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಲು ತೆರಳಿದೆವು. ರಾತ್ರಿ ಪಹರೆಗಾಗಿ ಐದು ಲಾರಿ ಸೈನಿಕರ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಡಿಎಸ್‌ಪಿ ಇದ್ದರು.

ಆ ರಾತ್ರಿ ಸೈನಿಕ ಪಡೆ ತೇಜಗಢದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಯ ಅನೇಕ ಅಂಗಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮನೆಗಳು ಅಗ್ನಿಗಾಹುತಿಯಾದವು. ತೇಜಗಢದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅಂದರೆ ಶೇ. ೫ ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಶೇ. ೭೫ರಷ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ, ಶೇ. ೧೫ರಷ್ಟು ಹಿಂದುಗಳು ಇದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಂಗಡಿ ಮತ್ತು ಮನೆಗಳಿಗೆ ಅಗ್ನಿಸ್ಪರ್ಶ ಮಾಡಿದವರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮದ್ಯ ಪಾನ ಮಾಡಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಬಂದಿದ್ದರು. ಪ್ರಾರಂಭದ ಈ ಆಕ್ರಮಣದ ನಂತರ ಇತರೆ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ತಾವಾಗಿಯೆ ಯಾವ ಪ್ರಚೋದನೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾದ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡರು. ಲೂಟಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು.

ತೇಜಗಢದ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಗಲಭೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಾನುಗತ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ, ಕಡೆಪಕ್ಷ ಪ್ರಾರಂಭದ ಮೂರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಗಲಭೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ, ತಾಳಮೇಳಗಳೊಳಗೊಂಡ ಹೊಡೆತದ ಮುದ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿನ ಆಕ್ರಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಖಚಿತತೆ ಇತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪಂಚಮಹಲ್, ಖೇಡ ಮತ್ತು ಬರೋಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ಕುರುಡುತನದ ಕೋಪ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತೇಜಗಢದ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಇಲ್ಲಿನ ಹಿಂಸಾಚಾರ ಪ್ರಾರಂಭದ, ನಿಷ್ಣಾತ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತೇಜಗಢದ ಘಟನೆಗಳ ಸುರುಳಿ ಗೋಧ್ರಾ ಹಿಂಸಾಚಾರಕ್ಕೆ ಆವೇಶಭರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸಹ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಸುಳಿವೂ ಇಲ್ಲದ ತೇಜಗಢದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆ ದಿನ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಬೆದರಿಕೆ ಹಾಕಿದ ವರದಿ ಹಬ್ಬಿತು. ತೇಜಗಢದ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಆ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹೋದರು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ತೇಜಗಢದ ಮುಸ್ಲಿಮರು

ಸ್ಥಳೀಯರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದರು. ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿ ಮಾರ್ಚ್ ನಾಲ್ಕರ ಸಂಜೆ ತೇಜಗಢದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಂಗಡಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಲಾಯಿತು.

ಸರಪಂಚ ಕೃಷ್ಣಕಾಂತ ಶಾಲೆ ಗಲಭೆ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವವರನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ, ಆದರೆ ಗಲಭೆಕೋರರ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಬೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಸುಮ್ಮನಾದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗಲಭೆಕೋರರು ಹೊರಗಿನವರು. ಈ ಘಟನೆಯ ನಂತರ ತೇಜ ಗಢದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಗಲಭೆಕೋರರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಲು ತಯಾರಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ ತೇಜಗಢದ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬೇರೆ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ತೆರಳಿದರು ಮತ್ತು ತೇಜಗಢದ ಅಂಗಡಿ, ಮನೆ, ವಾಹನಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ, ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ, ಕಂತುಕಂತಾಗಿ ಸುಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯಾಕೆ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಸೀಮೆಎಣ್ಣೆ ಹೇಗೆ ದೊರೆಯಿತು ಮತ್ತು ಈ ಗುಂಪುಗಳ ಮುದಾಳತ್ವ ವಹಿಸಿದ ವರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಆಸ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಯಾಕೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

■■

ತೇಜಗಢದ ಕಗ್ಗೊಲೆ ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರತಿದಿನ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ಅಂಗಡಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೊದಲನೆ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಗುಂಪು ಹಿಂಸೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಲಿಮಿಡಿ ಬಜಾರ್‌ನಿಂದ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ಕಿ.ಮೀ. ದೂರದ ಟಿಮ್ಲ, ಕೋರಜ್ ಮತ್ತು ಅಚಲಾ ಪಂಚಾಯ್ತಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದಿತ್ತು. ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆ ಘಟನಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ದೂರ ಪ್ರದೇಶದ ಗುಂಪು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಯಿತು. ನೆರೆಯ ಗ್ರಾಮಗಳ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಸಹ ಹಿಂಸಾಚಾರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಪಾಲಿನ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಬಯಸಿದರು. ತೇಜಗಢದ ನಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸ್ವಯಂಘೋಷಿತ ಕರ್ಫ್ಯೂವನ್ನು ವಿಧಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಕರ್ಫ್ಯೂ ಹೇರಿದ್ದು ಕೇವಲ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವಷ್ಟೆ.

ಗ್ರಾಮದ ಪಹರೆಗಾಗಿ ಒದಗಿಸಿದ ಪೋಲಿಸ್ ಬಲ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿತ್ತು. ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ಆಕ್ರಮಣವೆಸಗುವ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಚದುರಿಸಿದ ನಂತರ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಈಗಾಗಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಜಡತ್ವದ ಪಿತೂರಿಯ ಸಂಚಿಗೆ ಬಲಿಯಾದಂತೆ ಇದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ತೇಜಗಢದ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ದಿನವೂ ಒಂದು ಮನೆ ಬೆಂಕಿಗಾಹುತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಪೋಲೀಸರಾಗಲಿ ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಹದಿಮೂರು ಮತ್ತು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆ ದಿನ ಸಹ ಒಂದೆರಡು ಮನೆಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಇಟ್ಟರು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂದು ವರಿಯಿತು. ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿನ ಹಿಂಸಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಖರತೆ ಇದ್ದರೆ ಇತರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ

ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕುರುಡುತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆವೇಶಭರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ತೇಜಗಢದ ಹಿಂಸಾಚಾರ ತನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗುಣದಿಂದ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ದೀರ್ಘಾವಧಿ ಶೀತರಕ್ತ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಗುಜರಾತ್ ಹಿಂಸಾಚಾರದ ಈ ಕೊನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕಾರದ ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಸೂಚಕವಾಗಿತ್ತು.

ಆದುದರಿಂದ ತೇಜಗಢದಿಂದ ೩೦ ಕಿ.ಮೀ. ದೂರದ ಪಾನವಾಡದಲ್ಲಿ ಎರಡು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಹಿಂಸಾಚಾರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಸ್ವತ್ತಾಯಿತು. ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಲ್ಬಣವಾಗುವುದನ್ನೆ ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಆಸಕ್ತರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಗಾಳಿಸುದ್ದಿಯ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿದರು. ನಾನು ಕೇಳಿದ ಗಾಳಿಸುದ್ದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಐದು ದಾಖಲಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ

೧. ರಾತ್ವಾಗಳ ಪವಿತ್ರವಾದ ಮಹಾಮಹಿಮ ಮಹೋದ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಕಡಿದು ರಸ್ತೆ ತಡೆಗೆ ಬಳಸಿದರು ಎಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕನಸು ಬಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಬಾಬೋ ಪಿತೋರ ದೇವತೆಗೆ ಭಯಂಕರ ಕೋಪ ಬಂದಿದೆ; ದೇವತೆ ಮಹೋದ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆ ಮಾಡಿದವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

೨. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರು ತಮ್ಮ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಪೋಲೀಸರು ಬಳಸುವ ಬಂದೂಕುಗಳನ್ನು ಅಭಿಮಂತ್ರಿಸಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಬಳಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪೋಲೀಸರು ತಮ್ಮ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಲು ಹೆದರಿದರು.

೩. ದೈವತ್ವದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ಕೆಲವು ಬಾಡ್ವಾಗಳು ಬೃಹತ್ ಬಾಡ್ವಾಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ (ವಯಸ್ಸು ಕೇವಲ ೨೨) ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ವಿದ್ಯೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕರಗತಗಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

೪. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರುತ್ತಾರೆ.

೫. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕಾಶ್ಮೀರ (ಸ್ಥಳ/ಹುಡುಗಿ)ವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗವನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿ ತಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ೫೦ ಮಂದಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಪಾನವಾಡ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶ, ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ನಡೆದುಕೊಂಡೆ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ತಲುಪಬಹುದು. ಅನೇಕ ಹಿಂದು ಭಿನ್ನ ವರ್ಗಾವಲಂಬಿ ಪಂಥಗಳ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ರಾಜಸ್ಥಾನ ಅಥವಾ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಕೆಲಮಂದಿ ಕಟ್ಟರ ಜೈನ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಹತ್ತಿರದ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಇವರು ಅಲ್ಲಿನ

ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪಾನವಾಡದ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ಶ್ರೀಮಂತರು ಮತ್ತು ಹಲವಾರು ಜನ ಶೇ. ೬೦ರಿಂದ ಶೇ ೧೨೦ರ ಬಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ಲೇವಾದೇವಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ಮೇಲಿನ ದ್ವೇಷವೊ ಅಥವಾ ಪೋಲಿಸರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ವಿರುವ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ಅಡಚಣೆಯೊ, ಅಂತೂ ಪಾನವಾಡದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಐಕಮತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಗಂಟೆಯ ಹಾಗೆ ಅದ್ಭುತವಾದದ್ದು. ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದರ ವರದಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವರ ಸಂಖ್ಯೆ ೫೦೦೦. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯೂ ಸುಮಾರು ೫೦ರಿಂದ ೧೦೦ ಜನರನ್ನು ಕಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದರೆ ಲೂಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ೨೦೦ಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆ.

ತೇಜಗಢದ ಘಟನಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪಾನವಾಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಿಭೂತವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಇವರು ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾದಾಗ ಚೂಪಾದ ಲೋಹದ ಪಾಳಿಯೂ ಅಥವಾ ಧಾರಿಯೂವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಳ್ಳರು ಅಥವಾ ಶತ್ರುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬಂದೂಕನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಲವರ ಬಳಿ ಬಂದೂಕು ಲೈಸೆನ್ಸ್ ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕೆಲವು ಕಿ.ಮೀ. ಅಂತರದಲ್ಲಿರುವ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಆಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಂದೂಕುಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಹಕ್ಕಿಗಳ ಬೇಟೆಗಾಗಿ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಕಾಣಸಿಗುವುದು ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ.

ಪಾನವಾಡವನ್ನು ಗುಂಪು ಮೊದಲಬಾರಿ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವರು ಆಲಂಕಾರ ಪ್ರಾಯವಾದ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದರು. ಕೇವಲ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಪೋಲಿಸರ ಗುಂಡಿನ ಸುರಿಮಳೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದರಿವಾದಾಗ ನಂತರ ಅತಿಯಾಗಿ ಬಂದೂಕುಗಳನ್ನು ಬಳಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಧೈರ್ಯಶಾಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಹಿರಿಯ ಡಿಎಸ್‌ಪಿ ಕೇಶವಕುಮಾರ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಕೆಲವರು ನನ್ನನ್ನು ಸುಡಿ ಎಂದು ಎದೆಯೊಡ್ಡಿದವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದರಂತೆ. ವದಂತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಂತ್ರದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇವರಿಗೆ ಅಚಲ ವಿಶ್ವಾಸ.

■■

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಕ್ರಮಣದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಛೋಟಾ ಉದೇಪುರದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಬಂಡೇಳುವ ಯಾವುದೇ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ? ರಾಜ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಯಾವುದೇ

ಗೋಚರ ಅಥವಾ ಅಗೋಚರ ಚಳುವಳಿ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿತ್ತೆ? ಸ್ಥಳೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸರಿಸಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಭೂತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜೀವನದೊಳಗೆ ಒಳ ಹೋಗುವಂತಹ ಏರ್ಪಾಟನ್ನು ಮತೀಯ ಬಿಜೆಪಿ ಮಾಡಿತ್ತೆ? ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲಿನ ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೨ರ ಹಿಂಸಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟು ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಬಿಜೆಪಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಯಶಸ್ಸು ಎಷ್ಟು? ದಂಗೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.

ಈ ಹಿಂಸಾಚಾರದ ಒಂದು ಅಂಶ ತೇಜಗಢ ಮತ್ತು ಪಾನವಾಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗದ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ಗುಜರಾತಿನ ಇತರೆಡೆ ಸಂಘಪರಿವಾರದವರು ಯೋಜಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಇದು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತವಾದದ್ದು. ತೇಜಗಢ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಐದು ದಿನಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಪಾನವಾಡ ಸುಮಾರು ಒಂಬತ್ತು ದಿನಗಳು, ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಶ್ಮೀರ, ಅಯೋಧ್ಯೆ ಮತ್ತು ಗಡಿಯಾಚೆಗಿನ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಕುರಿತ ಅರಿವು ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಸರಪಂಚರು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರು ಅಥವಾ ನವಸಾಕ್ಷರರು. ಈ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ಸ್ ಮಾಧ್ಯಮ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ಯಾವಂತ ರಾತ್ವಾ ಯುವಕ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದ. ಅದು ಮರವನ್ನು ಉರುಳಿಸುವ ಬಗೆಗಿನ ಆತನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದೊಂದು ಬೃಹದಾಕಾರಾದ ಕಹಿಬೇವಿನ ಮರ. ಗುಜರಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಲಿಮ್ಡ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಈ ಗಲಭೆ ಪೀಡಿತ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ 'ಲಿಮ್ಡಿ ಬಜಾರ್' ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ದಂಗೆಕೋರರು ಕಹಿಬೇವಿನ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದರು. ಈ ವೃಕ್ಷ ಒಂದು ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಅಲ್ಲಿತ್ತು, ಅದನ್ನು ಸಜೀವ ದಹನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಲಯಬದ್ದವಾಗಿ ಹತ್ತು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಅದು ಉರಿಯಿತು. ಅರ್ಜುನ ರಾತ್ವಾನ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ "ದಾರಿಹೋಕರಿಗೆ ನೆರಳನ್ನು ನೀಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಲಿಮ್ಡ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವುದೆ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶ ಇದೆಯೆ? ಅದೊಂದು ಹಿಂದೂ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಲ್ಲದ ಆದಿವಾಸಿಯಲ್ಲವೆ? ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ನಾಶಪಡಿಸಲಾಯಿತು? ಆದಿವಾಸಿ ಗಳನ್ನು ಸಹ ಕಹಿಬೇವಿನ ವೃಕ್ಷದಂತೆ ನಾಶಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಅವರು ಹಿಂದೂಗಳೂ ಅಲ್ಲ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಅವರನ್ನು ಬೇರುಸಹಿತ ಕಿತ್ತುಹಾಕಲಾಗುತ್ತಿದೆ."

ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಮತೀಯ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ಯಾವುದೇ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರ ದ್ಯೋತಕ. ಹಾಗಾದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗದ ಮೇಲಿನ ಈ ಬಗೆಯ ಕ್ರೋಧಾಗ್ನಿಗೆ ಮೂಲ ಏನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೊಂದುವ ಬಹಳ

ಉತ್ತಮ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗವನ್ನು ಬನಿಯಾಗಳ ಪರವಾಗಿ ಪರೋಕ್ಷ ಯುದ್ಧ ನಡೆಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಗುಜರಾತ್ ದಳ್ಳುರಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗಿನಿಂದ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಮತೀಯ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಬಯಸದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಫೆ. ೨೭ರ ಸಂಜೆ ಪಂಚಮಹಲಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಲಾರಿ ಪ್ರಯಾಣಿಕರನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಜೀಪಿಗೆ ಹೊಡೆದು ಅದು ರಸ್ತೆಯ ತುಂದಿಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಸಾರಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜನಬಾಹುಳ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಇಂತಹ ಜೀಪಿನ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಯಾಣಿಕರು ಜೋತಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಪಘಾತದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕುಜನ ಪ್ರಯಾಣಿಕರು ಮೂವರು ಪುರುಷರು ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೆ ಮೃತಪಟ್ಟರು. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಹೊತ್ತ ಆ ವಾಹನದಿಂದಾಗಿ ಅಪಘಾತವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಗ್ರಾಮಸ್ಥರಿಗಿತ್ತು. ಲಾರಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಹಲಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರಿದ್ದರು. ಆ ದಿನ ಗೋಧ್ರಾ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡ ಜರುಗಿತ್ತು. ತೇಜಗಢದ ಹಳ್ಳಿಗರು ಲಾರಿಯ ಸುರಕ್ಷತೆಗೆ ಭಂಗವಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರು. ಯಾವುದೆ ಕ್ರೋಧದ ಪ್ರದರ್ಶನವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆ ಘಟನೆ ತೇಜಗಢದ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನ ಭಾಗವಾದ ಹರಿದಾಸಪುರದಲ್ಲಿ ಫೆ. ೨೮ರಂದು ಘಟಿಸಿತು. ಹರಿದಾಸಪುರದಲ್ಲಿ ಒಂದೆ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ೧೭೦ ಕುಟುಂಬಗಳ ವರ್ಗ ಒಬ ಸಹವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಸುಮಾರು ೧೨೦೦ ಜನ ಸೇರಿದ್ದ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಕ್ಕದ ಗ್ರಾಮದ ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಸದಸ್ಯರು ಗೋಧ್ರಾ ಹಿಂಸಾಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತಾಡಿದರು. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಮದ್ಯಪಾನ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಗೋಧ್ರಾ ಹಿಂಸಾಚಾರದ ವಾರ್ತೆ ಎಲ್ಲಾ ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದಿನ ಹಿಂದುತ್ವದ ಮನವಿಗೆ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಂದ ನೀರಸ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ದೊರಕಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿದ್ದವರು ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವ ಧೈರ್ಯವಂತರಿಗೆ ಪುಕ್ಕಟೆ ಸೀಮೆಎಣ್ಣೆ ಮತ್ತು ಹೆಂಡವನ್ನು ಪೂರೈಕೆಮಾಡುವ ಆಶ್ವಾಸನೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತು.

■■

ಕಿಡಿಗೇಡಿಗಳು ಮಾರ್ಚ್ ೧ರಂದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಸುಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತೇಜಗಢದ ಸರಪಂಚನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಆತ ತನ್ನ ಪಂಚಾಯಿತಿ ಸರಹದ್ದಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಲು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಚ್ ೨ ಮತ್ತು ೩ರಂದು ಗ್ರಾಮದ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು - ಶುದ್ಧಮತೀಯ ವಾದವನ್ನು

ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾದ, ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಂ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ವಿಪರೀತ ಅಹಂಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ, ತುಂಬಾ ಕೊಬ್ಬಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವದಂತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಮಾರ್ಚ್ ೪ರ ಸಂಜೆ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಮೋದಿಯ 'ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ೭೨ ಗಂಟೆಗಳ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹತೋಟಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು' ಎನ್ನುವ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ಮಾತು ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಮೊದಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಂಗಡಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಲಾಯಿತು.

ಈ ಅಂಗಡಿ ೫೫ ವಯಸ್ಸಿನ ಯಾಕೂಬ್ ಖತ್ರಿಯದು. ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಸ್ಕತ್, ಚಾಕ್ಲೆಟ್ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದವು. ಈತ ೫ ಎಕರೆ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆಯ. ಈತನ ಸಹೋದರ ಗನಿಭಾಯಿ ತೇಜಗಢ ಮಸೀದಿಯಲ್ಲಿ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅಂಗಡಿ ವಹಿವಾಟು ಯಾಕೂಬನ ಹಣಕಾಸು ಸ್ಥಿತಿಯ ನೈಜ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈತ ದೊಡ್ಡ ಮನೆ ಮತ್ತು ಎರಡು ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಯಾಕೂಬ್ ಖತ್ರಿಯನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಿಂದೂ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಕಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದರು.

ಗಲಭೆಯ ಈ ಘಟನೆ ನಡೆದಾಗ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ತೇಜಗಢದ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೇ ಇತ್ತು. ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ವಿಫಲ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಗುಂಪು ದೊಡ್ಡದಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿತ್ತು, ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪೋಲಿಸರು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಮೂರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣ ಭೀತಿಯಿಂದ ತೇಜಗಢದ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಓಡಿ ಹೋಗಲು ತಯಾರಾಗಿದ್ದರು. ಮಧ್ಯಾಹ್ನದಿಂದ ಸಂಜೆಯವರೆಗೂ ಲೂಟಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಅಂಗಡಿಗಳು ಭಸ್ಮವಾದವು. ರಾತ್ರಿ ಎಲ್ಲಾ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಓಡಿಹೋದರು. ಎಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದರೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ವದಂತಿಯಂತೆ ಯಾಕೂಬ್ ಖತ್ರಿ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಗುಂಪಿನತ್ತ ಗುಂಡುಹಾರಿಸಿದರು. ಇವರ ಬಳಿ ಆಕ್ರಮ ಮದ್ದುಗುಂಡುಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಬಲವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಮಸೀದಿಗಳು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಗ್ರಹಾಲಯವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು.

ನಾಶವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಗಡಿ ೫೫ ವಯಸ್ಸಿನ ಖಾದರ ಭಾಯಿಯದು. ಈತ ಒಂದು ಹಿಟ್ಟಿನ ಗಿರಣಿ, ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ದಿನಸಿ ಅಂಗಡಿಯ ಮಾಲಿಕ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಸುಡಲಾಯಿತು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಭಾವನೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು, ವ್ಯಾಪಾರಿ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ನಡುವಣ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರು ಇದನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡಲು ಸೂಕ್ತ

ಅವಕಾಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹಿಂಸಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಿಧಿವಿಧಾನ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಶಕ್ತಿಗಳು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಹಿಂಸೆಯ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿರುಕು ಕಂಡಾಗ ಹಿಂದೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ ವದಂತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲಾಯಿತು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಲೇವಾದೇವಿ ದಂಧೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಮಾಡುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬನಿಯಾ ವರ್ಗ ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದಂಗೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ ಬನಿಯಾಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನೂ ಲೂಟಿ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬ ಭಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ತೇಜಗಢದ ದಂಗೆಯ ಯಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ಯಾಕೂಬ್ ಖತ್ರಿಯ ಮತ್ತೆರಡು ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಲಾಯಿತು. ಗನಿಭಾಯಿ ಜೊತೆಗಿನ ಆತನ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ತೇಜಗಢದ ಮಸೀದಿಯ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಶ್ರೀಮಂತರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಟೈಲರ್, ಬಡಕೃಷಿಕ, ನಿವೃತ್ತಿಯಾದ ಜೈಲಿನ ಕ್ಲರ್ಕ್ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮನೆಗಳನ್ನು, ಅವರ ಹಣಕಾಸು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಬೂದಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು.

ಆಕ್ರಮಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವರ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಆಸಕ್ತಿ ಕ್ಷೀಣಿಸಲೆ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಅನೇಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹದ ಉಗ್ರಾಣಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಲಾಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಎಲ್ಲಾ ಮನೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ನಾಶಮಾಡಲಾಯಿತು. ಕೊನೆಯಾದಾಗಿ ಬಷೀರ್ ಖತ್ರಿಯ ಪಾನೀಯ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆ ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ದೀರ್ಘವಾದ ಎರಡು ವಾರಗಳ ದಂಗೆಯ ದಿನಗಳಂದು ಪೋಲೀಸರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಮಾರ್ಚ್ ನಾಲ್ಕರ ನಂತರ ಒಮ್ಮೆಯೂ ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಸದಸ್ಯರಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹಿಂದೂ ಬನಿಯಾಗಳಾಗಲಿ ದಂಗೆಕೋರರನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡದಿರುವುದು ದಂಗೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಖರವಾದ ಟೀಕೆ.

ಪಂಚಾಯ್ತಿಯ ಚುನಾಯಿತ ಸದಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತ ತೇಜಗಢದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಶಬೀರ್‌ಭಾಯಿಯ ಮನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿರುವುದು ದಂಗೆಕೋರರ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರೋ ಗೋಧ್ರಾದ ಸಬರಮತಿ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ರೆಸ್‌ನ್ನು ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ತೇಜಗಢದ ೫೦ಂಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ಜೊತೆ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಪಾನವಾಡದ ದಂಗೆಯು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕೇಳಿಬಂದ ಒಂದು ಅಂಶ ಕೊಬ್ಬಿದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರಿಗೆ ಪಾಠ ಕಲಿಸುವುದು ಆಕ್ರಮಣದ ಉದ್ದೇಶ.

ದಂಗೆಯ ಯಾವುದೇ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಉದ್ದೇಶ ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ತಪ್ಪು. ಸತ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಘಟನಾವಳಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಗ್ರಾಮಗಳು ದಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪುಸಲಾಯಿಸಲಾಯಿತು. ಹದಿನೈದರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಜನರ ಗುಂಪು ಗ್ರಾಮದ ಸರಪಂಚನ ಬಳಿ ಮುಸ್ಲಿಂಮರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣಮಾಡಲು 'ಪಡೆ'ಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವಂತೆ ಕೇಳಿತು. ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಜೊತೆಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ ಕಾನೂನಿನ ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡುವುದಾಗಿ ಆಶ್ವಾಸನೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಬೆಂಬಲಿಸದವರನ್ನು ಬೆದರಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡುವವರು ಅಡಳಿತ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಆಶ್ವಾಸನೆ ಅಥವಾ ಬೆದರಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ವದಂತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ರಾತ್ವಾ ಯುವಕನಿಗೆ ಯಾವುದೆ ಅವಘಡವಾದಾಗ ಆತನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಎರಡು ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿ ನೀಡುವುದಾಗಿ ಭರವಸೆ ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಾಗ ಬೆದರಿಸಲಾಯಿತು. ಈತನಿಗೆ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಬೆದರಿಕೆ ಎದುರಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ರಾತ್ವಾಗಳು ಮಿತಭಾಷಿಗಳು ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವರಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪೋಲಿಸ್ ಹೇಳಿಕೆ ಪ್ರಕಾರ ರಾತ್ವಾಗಳು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದರೆ ತಾವೇ ಠಾಣೆಗೆ ಬಂದು ತಮ್ಮ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಣದ ಆಮಿಷದಿಂದ ರಾತ್ವಾಗಳು ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

■■

ಬುಡಕಟ್ಟು ದಂಗೆಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿದವರು ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರು. ಇದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಪುರಾವೆಗಳು ನಿಧಾನ ದೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಸರ್ಕಾರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಯಾವುದೇ ಪರಿಹಾರಕ್ರಮ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಆಡಂಬರ. ಇದು ಬಡಪಾಯಿ ದಂಗೆಕೋರರ ಮಲೆ ಕಳ್ಳತನದ ಆರೋಪ ಹೊರಿಸಿ ಕೇಸನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಹಲ್‌ನ ಸಾಹುಕಾರರ ಪಾತ್ರದ ಕುರಿತು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ರಾಜಾಸ್ತಾನದ ಸಿರೋಹಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪಿನ ವ್ಯಾಪಾರದ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದರ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪೂರ್ವ ಭಾರತ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು.

ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತದ ಹಣವನ್ನು ಪಾವತಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಇಳಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು

ಅರಣ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಾರಣ. ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಉಳಿದಿರುವುದು ಕೇವಲ ತುಂಡು ಭೂಮಿ ಮಾತ್ರ. ಕೃಷಿಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ತುಂಡಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗಿದೆ. ಇದು ಭೂ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮೂದಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಳೆ ಆಧಾರಿತ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಕೇವಲ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೆಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಮಳೆ ಕೊರೆತ ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ ಋಣಬಾಧೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಅವಮಾನಕಾರಿ ಎನಿಸುವಷ್ಟು ಈ ಜನರ ವಿರುದ್ಧವಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಸ್ತೀರ್ಣಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಶಾಖೆಗಳಿಲ್ಲ. ನಬಾರ್ಡ್‌ನ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರ್ದೇಶನವಿದ್ದರೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯಿಲ್ಲ. ಬ್ಯಾಂಕ್ ಅಧಿಕಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಜೊತೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅವರ ಅದೃಷ್ಟವೇ ಸರಿ. ಬುಡಕಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅವಮಾನವಾಗದೆ ಇರುವುದು ಅಪರೂಪ.

ಬ್ಯಾಂಕ್ ಬಯಸುವ ದಾಖಲೆ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ್ದು. ಖಾಸಗಿ ಲೇವಾದೇವಿ ಮಾಡುವವ ಯಾವುದೆ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಪರಿಚಯ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಇರುತ್ತದೆ. ಹವಾಮಾನ ವಿಫಲವಾದಾಗ ಪಾವತಿ ಷರತ್ತನ್ನು ಅಗತ್ಯವಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಕೂಲಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಲೇವಾದೇವಿ ಮಾಡುವವ ಶೇ. ೬೦ರಿಂದ ಶೇ ೧೪೪ರ ಬಡ್ಡಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಬಡ್ಡಿಯನ್ನು ಅಸಲಿನಲ್ಲಿಯೆ ಮುರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶೇ. ೧೨೦ ಬಡ್ಡಿಯಾದರೆ ನೂರು ರೂ. ಸಾಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಸಿಗುವುದು ಕೇವಲ ರೂ. ೭೦ ಮಾತ್ರ.

ಸಾಲವನ್ನು ನಗದಾಗಿ ತೀರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಹಾರಧಾನ್ಯ, ಅರಣ್ಯೋತ್ಪನ್ನ ಅಥವಾ ನಾಟಾ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಬೆಲೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಲೇವಾದೇವಿ ಮಾಡುವವ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಹಾರಧಾನ್ಯ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಾಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಲ ಪಡೆದು ಮೊದಲನೆ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಾಗಿ ಲೇವಾದೇವಿ ಮಾಡುವವರು ಊಹೆಗೂ ಮೀರಿದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ತೀರಿಸಲಾರದ ಋಣಬಾಧೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ತೇಜಗಢ ಅಥವಾ ಪಾನವಾಡದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿವಾರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಸಂಧಿಸಿ ಶುಭ ಕೋರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ವಾಸ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಡಪಾಯಿಗಳ ಬಯಕೆ.

ಸಾಹುಕಾರರ ಮತ ಬ್ಯಾಂಕನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ರಾಜಕಾರಣಿ

ಗಳು ತಮ್ಮ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಇವರನ್ನೆ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ರಾಜಕಾರಣಿಯೂ ಉಳಿಯಲಾರ. ಚುನಾಯಿತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಲೇವಾದೇವಿ ಮಾಡುವವರ ಹಿತಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗುವ ಯಾವುದೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾಮಗಾರಿಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆ ಇವರಿಗೆ ದೊರೆತಿಲ್ಲ.

ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳ ಕೊರತೆ, ನಗದಿನ ತೀವ್ರ ಅಭಾವ, ವ್ಯಾಪಕವಾದ ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಅನಕ್ಷರತೆ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆ, ಇತರೆ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದಿಗೆ ಪೂರಕವಲ್ಲವಾದರೂ, ಖಾಸಗಿ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಇದು ಕನಿಷ್ಟ ಅಗತ್ಯ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯತೆ ಇದ್ದರೂ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಋಣಬಾಧೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ.

ಬಿಲ್ಲು, ಬಾಣ ಮತ್ತು ಬಂದೂಕುಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ದಂಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೋಲೀಸರ ವಿರುದ್ಧ ಬಳಸಿದ್ದನ್ನು ಅವರ ಋಣಬಾಧೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪೈಪೋಟಿದಾರರನ್ನು ಮುಗಿಸುವಂತೆ ಬಲವಂತ ಮಾಡಿ ದಂತೆಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ರಾತ್ವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಗುಂಪು ಕಾದಾಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರುಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪಾನವಾಡದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಜನಾಂಗ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ವಿಶೇಷವಾದ ಅತೃಪ್ತಿ ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಡೋದರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಾನವಾಡ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಪಟ್ಟಣಗಳು ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿವೆ. ರಾತ್ವಾ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಭಾಷೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೋಲುವ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಭಿಲ್ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾಯ್ದೆ (೧೮೭೧)ಯನ್ವಯ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಜನಾಂಗದವರು ಹಿಂದೆ ಇಂದೋರ್ ಮತ್ತು ಧಾರ್ ರಾಜರಿಗೆ ಸೈನಿಕರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದ ನಂತರ ಬೇರೆ ದಾರಿ ಕಾಣದೆ ಆಗಾಗ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅಪರಾಧಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಗಡಿಯಾಚೆಯಿಂದ ಭಿಲ್ ಜನಾಂಗದವರಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ವಿಪತ್ತನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಾನವಾಡದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಗ್ರಾಮಗಳು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡದ ತಪ್ಪಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ ದರು. ಬಹುದೂರದಿಂದಲೆ ಭಿಲ್ ಜನಾಂಗದವರ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿ ರಕ್ಷಣಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಇವರ ಭಾವನೆ. ಅರಣ್ಯ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘವನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಛೋಟಾ ಉದೇಪುರದ ನಾಟಾ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಈ

ಅರಣ್ಯನಾಶವನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು. ಅರಣ್ಯನಾಶದ ಎಲ್ಲಾ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಪಾನವಾಡ ಪ್ರದೇಶ ಎದುರಿಸಿತು. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಕೃಷಿ ಆದಾಯ ಇತರೆಡೆಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇವರ ಒಲವು ಶಿಕ್ಷಣದತ್ತ ತಿರುಗಿತು. ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಯುವಕರು ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಯ ಹಂತದಲ್ಲೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಕೆಲವರು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ನೌಕರಿ ಹಿಡಿದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಾದರು. ಕೆಲವರು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಸೂರತ್, ಕಛ್‌ಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋದರು.

ಗುಜರಾತ್ ಮಿನರಲ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಕಾರ್ಪೋರೇಶನ್‌ನ ಒಂದು ಯೋಜನೆ ಕಾಡಿಪಾಣಿಯ ಪ್ರದೇಶದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಯುವಕರಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತ್ತು. ಆರೆ ಕಾನೂನಿನ ತೊಡಕುಗಳಿಂದಾಗಿ ಉದ್ಯೋಗ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ನಿರುದ್ಯೋಗಿ ಯುವಕರು ಡ್ರಗ್ಸ್, ಕಳ್ಳಸಾಗಾಣಿಕೆ, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅಸ್ತ್ರಗಳ ಮಾರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಹಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಹಿಂದೂ ಹೆಸರನ್ನು, ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಇಂಥವರು ಹಿಂದುತ್ವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

■■

ಮೈಕ್ರೊ ಕ್ರೆಡಿಟ್ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ನಾವು ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಪಾನವಾಡದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿನ ೭೬ ಸ್ವಸಹಾಯ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆವು. ಮೂರು ವರ್ಷಕಾಲ ಕ್ಷಾಮದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿದ್ದಾಗ ಇತರೆ ಗ್ರಾಮಗಳ ಗುಂಪುಗಳು ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿಗೆ ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ದಿನ ಈ ಗುಂಪುಗಳು ನೋಟಿನ ಕಂತೆಯನ್ನು ತಂದು ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿ ಮಾಡಿದವು. ಹಣವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಗುಂಪು ಇತರೆ ಬ್ಯಾಂಕಿನಿಂದ ತರುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿ ಈ ಹಣ ಲೇವಾದೇವಿ ಗಾರರಿಂದ ಪಡೆದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿತು. ಗುಂಪಿನ ನಾಯಕನಿಗೆ ಸಾಲದ ರೂಪಗಲ್ಲಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಮೈಕ್ರೊ ಕ್ರೆಡಿಟ್ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಾಶಪಡಿಸುವ ಹುನ್ನಾರ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಪಾನವಾಡದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಶೇ. ೧೨ರ ಬಡ್ಡಿ ದರದಿಂದ ಶೇ. ೧೨೦ರ ಬಡ್ಡಿದರಕ್ಕೆ ವಾಪಾಸ್ಸಾಗಲು ತಯಾರಾಗಿದ್ದರು. ಯುವ ನವಹಿಂದು, ಅಲ್ಪಶಿಕ್ಷಿತ, ನಿರುದ್ಯೋಗಿ, ವಿವೇಚನಾರಹಿತ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಹಿಂದು ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯರಾದರು. ಡ್ರಗ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲೈಸೆನ್ಸ್ ಇಲ್ಲದ ಬಂದೂಕುಗಳು ಬದುಕಿನ ದಾರಿಯಾದವು.

ಹಿಂಸಾಚಾರದ ಅಂತಿಮ ಮೂಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸೆ ವಿನಹ ಆತನ ಬಳಿಯಿರುವ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಖಂಡಿತ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಮನಾದದ್ದು. ಇವರು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು

ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ವನ್ನು, ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗಿನ ಇವರ ಮನೋಭಾವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗಿನವರಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೀಮಿತ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಿಂದ ಹೊರಗೆ .ಅವರ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸಿದರೆ ರಕ್ತಪಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಜನಾಂಗದ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗಿಲ್ಲ. ವೇಗವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ಶಿಥಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಪಾನವಾಡ, ಛೋಟಾ ಉದೇಪುರ, ಪಂಚಮಹಲ್ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ವಿಷಯ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕ್ರಮಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದೆ. ವಧುದಕ್ಷಿಣೆ ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಮಾಣ ಇಂದು ಅರವತ್ತು ಸಾವಿರಕ್ಕೇರಿದೆ. ವಧೂವರರಿಬ್ಬರೂ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ತೆರಳಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಕೂಲಿ ಮಾಡಿ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಮತ್ತು ಲೇವಾದೇವಿ ಮಾಡುವವರಿಂದ ಪಡೆದ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಲಸೆ ಬರುವ ಕೂಲಿಕಾರ್ಮಿಕ ಮಹಿಳೆಯರದ್ದು ದಯನೀಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಮೇಸ್ತ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣಿಗರಿಂದ ಇವರು ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿ ಹಿಂದೂ ಮತದವರಿಂದ ಪಂಚಮಹಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಬಹುಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೂ ಚಿಂತಾಜನಕ. ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಗೆ ಯುವತಿಯರನ್ನು ತಳ್ಳುವುದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪಾನವಾಡದಲ್ಲಿ ಯುವತಿಯರ ಅಪಹರಣದ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ೫೦ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವದಂತಿಯಾದಾಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಹಿಂಸಾಚಾರಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಘಟನೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ತೇಜಗಢಕ್ಕಿಂತ ಪಾನವಾಡ ದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾಚಾರ ಅಧಿಕವಾಗಿದೆ.

■■

ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಆಕ್ರಮಣ ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ಜಯಭೇರಿಯೇ? ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಮಾಹಿತಿ ಇಲ್ಲದವರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಬಿಜೆಪಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಅಲ್ಲ, ಹಿಂದೂಗಳೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅಂಶ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜನಾಂಗಗಳಿವೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರು ವವರು ಮತ್ತು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವವರು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವವರು ಅಥವಾ ಒಂದು

ಮತದ ಸದಸ್ಯರು ಒಂದು ವರ್ಗವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ವರ್ಗ. ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕೃತ ಅರ್ಜಿ ನಮೂನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಿಂದೂ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಎಂದು ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಬಹುಮಂದಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ತಾವು ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ರೆಂದು ನಂಬಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ತಾವು ಹಿಂದುಗಳು ಎಂದು ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂದು ತನ್ನನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಎನ್ನುತ್ತಾನಾ? ಆದುದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಬುಡಕಟ್ಟು' ಮತ್ತು 'ಹಿಂದೂ' ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಂಗಡವಲ್ಲ ವಾದರೂ ಹಿಂದೂಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ. ಕಳೆದ ೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಉಪದೇಶ ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ವಾಸ್ತವಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು, ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ; ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಏಕತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ ಯೋಗ, ಸನ್ಯಾಸ, ವರ್ಣಗಳು ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮ ಪರಿಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಎಲ್ಲಾ ಹಿಂದೂ ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ದೇವರ ಮತ್ತು ರಾಕ್ಷಸರ ಕುರಿತ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹಿಂದೂ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರೋಹಿತವರ್ಗದ ಆಚರಣೆಗಳ ನಡುವೆ ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗವೆಲ್ಲ ಒಂದು ವಂಶ; ಅದು ಜಾತಿ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ವಿಭಜನೆ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಯ ಕ್ರಮಾನುಗತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಹುಟ್ಟು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಮಾನುಗತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಗದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಪ್ರಾರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಾವಧಿಗೆ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಆದುದರಿಂದ ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಪ್ರವಾಸಿಗರು 'ಬುಡಕಟ್ಟು', 'ಜಾತಿ' ಪದಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸಿದರು. ಆದರೆ ಲಾರ್ಡ್ ಡಾಲ್‌ಹೌಸಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತು ಸರ್ಕಾರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಜಾತಿ ರಾಜ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿತ್ತು; ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸರ್ಕಾರ ಎರಡು ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿತು. ಒಂದು ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ 'ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು' ಮತ್ತೊಂದು ೧೮೭೨ರಲ್ಲಿ 'ಬುಡಕಟ್ಟು'. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ನಂತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಉಪಯೋಗ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಕಾನೂನುಬದ್ಧವಾಗಿಸಿ, ಅಪರಾಧ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರಪಡಿಸಿ, ಅವನ್ನು ಎಸ್‌ಸಿ, ಎಸ್‌ಟಿ ಮತ್ತು ಓಬಿಸಿ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಲಾಯಿತು.

■■

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿಂದುತ್ವ ಪರಿಭಾವನೆಯಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಈತನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಜಾತಿಯ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಜಾತಿಯ ಕ್ರಮಾನುಗತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಸ್ವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಮೊದಲು ಹಿಂದುತ್ವದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದು ಎಂದರೆ ಹಿಂದುತ್ವ ಅಲ್ಲ; ಹಿಂದುವಿಗೆ ಹಿಂದುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರಿಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಇದ್ದ ಹಾಗಲ್ಲ.

ಹಿಂದುತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದರೊಂದಿಗೆ ಹಿಂದುತ್ವದ ಅರ್ಥ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಯಾವುದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವವಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಧ ದೇಶಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ಹಿಂದೂ ಅಲ್ಲದ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇವರ ಸುರಕ್ಷತೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ದಯಾಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ವ ಹಿಂದುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದಿಗಳಾಗಿ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದಿಗಳಾಗಬೇಡಿ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದುತ್ವದ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಒಳ್ಳೆಯದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೂ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವುದೆಂದರೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿರುವ ಸವಾಲು ಮತ್ತು ಹೆದರಿಕೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ರಾಷ್ಟ್ರವಿರೋಧಿಗಳು

ಮತ್ತು ಸಮಾಜಘಾತುಕರು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ತಮ್ಮ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಿಂದುತ್ವಕ್ಕೆ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಅಥವಾ ಹಿಂದೂಕನ್ಯೆ ಮುಸ್ಲಿಮನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಚೋದನಕಾರಿ ವರ್ತನೆ.

ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರಿಗೂ ಮತ್ತು ಇರಾನಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತ ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಫಘಾನಿಸ್ತಾನದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಳಿವೆ. ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮುಸ್ಲಿಮನು, ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದುತ್ವ ತತ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ರಾಜಕೀಯ ಬಲಿಷ್ಠತೆಯ ತತ್ವದ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತದೆ. ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಧರ್ಮ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಹೋರಾಟಗಾರರು. ಹಿಂದುತ್ವ ಎಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧರ್ಮಶುದ್ಧಿ ವಾದ, ಮೊದಲನೆಯದು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಒತ್ತಡದ ಮೂಲಕ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಸುತ್ತಲಿರುವ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಇವುಗಳು ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಇವೆರಡೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟಿವೆ.

ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಒಂದು ದಿನ ಭಾರತ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕನಸನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದುಗಳಲ್ಲದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಹಿಂದುತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಸಾಹ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೨ರ ಗಲಭೆ ಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಬರ್ಬರವಾಗಿ ಎರಗಿದ್ದೇಕೆ? ಗೋಧ್ರಾ ಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಗುಜರಾತಿನ ಹಿಂದುಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೈಜೋಡಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮೊದಲು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಅರಿವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬಾಬರ್ ಯಾರು, ಆತ ಅಥವಾ ಆತನ ಮುಂದಿನವರು ಎಷ್ಟು ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಮಸೀದಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದರು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಾವರ್ಕರ್ ಅಥವಾ ಹೆಗ್ಡೆವಾರ್ ಬಗೆಗೆ ಏನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆರ್‌ಎಸ್‌ಎಸ್ ಎಂದರೆ ಏನು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ರಾಮಸೇವಕರಾಗಿ, ಸ್ವಯಂಸೇವಕರಾಗಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಯಾರೂ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಶಾಬಾನು ಕೇಸು ಅಥವಾ ಜುಮಾ ಮಸೀದಿಯ ಇಮಾಂ ಕುರಿತು ಏನೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಜೆಪಿ ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಸಭೆ ಚುನಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರ ಮೂಲಕ ಹಿಂದುತ್ವ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗಿಂತ ಹಿಂದುಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವರ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ.

ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕತ್ವ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಹೊಂದಿದ್ದ ಹತೋಟಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿತು. ಇವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಿಗದಂತೆ ಜ್ಞಾನ ಬೆಳೆಯದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿತು. ಇವರನ್ನು ಮತ ಬ್ಯಾಂಕಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಬಡತನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಇವರು ಮೇಲೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಇತ್ತ ಬಿಜೆಪಿಗೆ ಈ ಜನಾಂಗದ ಬಡತನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಬಿಜೆಪಿಯೂ ಈ ಜನಾಂಗ ಓಟು ಬ್ಯಾಂಕಾಗಿರಲಿ ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದಶಕದಿಂದ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಎಲ್ಲಾ ರಾಜ್ಯಗಳ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಸಹೋದರ ಸಂಸ್ಥೆ ವನವಾಸಿ ಸೇವಾ ಸಂಘದ ಮೂಲಕ ಇದು ಹಿಂದುತ್ವ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹರಡುತ್ತಿದೆ. ಇವರನ್ನು ವನವಾಸಿ ಅಥವಾ ಆದಿವಾಸಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇವರು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳೆಂದು ಅರ್ಥ. ಆರ್‌ಎಸ್‌ಎಸ್‌ನ ಇತಿಹಾಸದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಆರ್ಯರು ಭಾರತದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು. ಆದರೆ ಆರ್ಯರಲ್ಲದ ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹೇಗೆ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ? ಆದುದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಮೂಲನಿವಾಸಿತ್ವ ಹಿಂದುತ್ವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಲವಾದ ಹೆದರಿಕೆ.

ಆದಿನಿವಾಸಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಶತ್ರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಎಂದು ಸೇವಾಸಂಘದವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತು. ಇವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮಿಶನರಿಗಳು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿದ್ದಾವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಹಿಂದುತ್ವವಾದವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಗುಜರಾತಿನ ಡಾಂಗ್ಸ್ ಜಿಲ್ಲೆ ಮತ್ತು ಓರಿಸ್ಸ, ಬಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ತುತ್ತಾಗಿವೆ. ಬಿಜೆಪಿ ಮತ್ತು ಸೇವಾಸಂಘ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವೈಷಮ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ತಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳ ಕುರಿತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ದ್ವೇಷವಿದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಬಡತನ, ಬಿಜೆಪಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ರಾಜಕೀಯ ದ್ವೇಷ ಎರಡೂ ಭಯಾನಕವಾಗಿ ಮಿಶ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದುತ್ವದ ಅಂತಿಮ ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಎಲ್ಲಾ ಅಲ್ಪ

ಸಂಖ್ಯಾತರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಗುಲಾಮಗಿರಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಹಿಂದೂರಾಷ್ಟ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರ್ಣನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಘ ಪರಿವಾರದ್ದಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ವನವಾಸಿ ಹಿಂದುಗಳ ನಡುವೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಘರ್ಷಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಮುಂದಿನ ವಿಧಾನಸಭೆ ಚುನಾವಣೆಯ ಸೀಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣ ಹಿಂದುತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೂ ಆಕರ್ಷಣೀಯ ಮತ್ತು ಲಾಭದಾಯಕ ಎನಿಸಿದರೂ ದೀರ್ಘಾವಧಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ತುಂಬಾ ಹಾನಿಯುಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೨ರ ಗಲಭೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು, ನಾಶವಾಗಿತ್ತು. ಪುನರ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ.

ಗಲಭೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೇಳಲಾಗದ ಸಂಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು. ಅದೇ ರೀತಿ ಗೋಧ್ರಾ ಆಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಕರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹಿಂದೂ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೂ ಹಾನಿಯಾಯಿತು. ಗುಜರಾತಿನ ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಅಪಾರ ಹಿನ್ನಡೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಅದು ಪುನಃ ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಚಲಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳೇ ಬೇಕು. ಸಭ್ಯ, ಮರ್ಯಾದೆಯ ಜೀವನ ನಾಶವಾಯಿತು. ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳೆ ಬೇಕು. ಗುಜರಾತಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲಾಯಿತು. ಸ್ವಯಂ ನಾಶ ಮತ್ತು ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಹಿಂಸಾಚಾರವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಎದುರಿಸು ವಂತಾಯಿತು.

ಗಲಭೆಯ ಫಲಿತಾಂಶವೆಂದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗ ನಿರಾಶ್ರಿತರ ಪಾಳಯದಲ್ಲಿ ಬಳಲು ವಂತಾದುದು. ಅವರು ತಮ್ಮದನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಅಭದ್ರತೆ ಕಾಡತೊಡಗಿದೆ. ನೆರೆಹೊರೆಯವರ ದ್ವೇಷಪೂರಿತ ವರ್ತನೆಯ ನಡುವೆ ತಮ್ಮ ಸುಟ್ಟು ಕರಕಲಾದ ಮನೆಗೆ ಅಥವಾ ಅಂಗಡಿ ಮುಂಗಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಲು ಅವರು ತಯಾರಾಗಿಲ್ಲ. ಗುಜರಾತ್ ಭೂಕಂಪದಿಂದ ಸುಮಾರು ೨೦,೦೦೦ ಜನ ಸತ್ತರು. ಭೂಕಂಪ ಸಂತ್ರಸ್ತರಿಗೆ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಿಂದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸಹಾಯಹಸ್ತ ದೊರಕಿದರೂ ಪುನರ್ವಸತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಗುಜರಾತ್ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಗಲಭೆಯಿಂದ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಜನ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸೇರಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಬೃಹತ್ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನಕ್ಕೆ ಪುನರ್ವಸತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇನೊ.

ಗುಜರಾತ್ ಗಲಭೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ

ವೈಷಮ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು. ಇದನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಲ್ಲದವರ ವಿರುದ್ಧವೂ ತಿರುಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಎಂಟು ಮಿಲಿಯನ್ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅರೆಹೊಟ್ಟೆಯವರು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವೇಚನಾ ರಹಿತ ವೈಷಮ್ಯತೆ ದೀರ್ಘಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭಯಾನಕವಾದದ್ದು. ಪಾನವಾಡ ಮತ್ತು ತೇಜಗಢದ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಕುಂಟುತ್ತಾ ಸಹಜಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೨ರ ಕಿವಿ ಕಿವುಡಾಗಿಸುವ ಆರ್ತನಾದವನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಗಲಭೆಯ ಕೂಗು ಕರುಣೆ ಮತ್ತು ಭಯದ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಿಶ್ರಣ. ಯಾವುದೇ ದೈವತ್ವದ ಛಾಯೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೆ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ತಮ್ಮ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಿದ್ದು ತೀರ ದುಃಖದಾಯಕವಾದದ್ದು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಮನೆಯನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಲು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಲು ತಮ್ಮ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಎತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲು ಕೂಗಿದರು ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡರು.

ಸರ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸಾಚಾರವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು, ಗಲಭೆಯನ್ನು ಹತೋಟಿಗೆ ತರುವುದು, ಅಲ್ಪಾವಧಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಲು ಅದರ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಇಳಿಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಡೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿದಿವಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

■■

ಗುಜರಾತಿನ ಹಿಂಸಾಚಾರದ ಪೂರ್ತಿ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಕಾಮುವಿನ ಮನ ಕಲಕುವ ಕಾಂದಬರಿ 'ದಿ ಪ್ಲೇಗ್' ಪದೇ ಪದೇ ನನ್ನ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಮಹಾ ಪ್ಲೇಗ್‌ನ ಸಂದರ್ಭದ ಓರನ್ ಪಟ್ಟಣದ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ನೌಕರಶಾಹಿ ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹಣ ಮಾಡಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು ಹೇಗೆ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಮುನಿದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಬೇರೆಯವರು ಅಪಾಯರಹಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಓಡಿಹೋದರು. ಡಾ. ಮೀರ್‌ಸ್ವಾಲ್, ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರ, ಒಂದು ಇಂಚೂ ಹಿಂಜರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಘೋಷಣೆ ಹೀಗಿದೆ: 'ನನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಲು ನಾನಿರುವ ಸ್ಥಳವನ್ನೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ'. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ನಂತರ ಪ್ಲೇಗ್ ಮಹಾಮಾರಿ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೀರ್ ಸಾಲ್ವ್‌ರ ಹೋರಾಟ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆ ಬಂದಿತ್ತೊ ಹಾಗೆಯೆ ಮಾಯವಾಯಿತು.

ಕಾಮೂನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರೋಗದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯ ಎರಡೂ ಅಸಂಗತ. ಕಾಮೂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆಯ್ಕೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು

ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನವೆಂದರೆ ಆಯ್ಕೆಗಳ ಸರಮಾಲೆ. ದೇವರು, ಸತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಬಹಳ ಕಷ್ಟ.

ಇಂದು ನಮಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದೇವೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಹಿಂಸಾಚಾರದ ಕೆಟ್ಟಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯ. ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಭವಿಷ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

೩

ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ ?

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಭಾಗ ೧

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಾಸನ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜಾನಪದ, ಗ್ರಾಮ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆ - ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಒಂದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮುದಾಯ' ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯ (ಉದಾ:ಸಿದ್ಧಿಗಳು) ಜಾತಿಸಮುದಾಯ (ಒಕ್ಕಲಿಗರು) ಒಳಪಂಗಡ ಸಮುದಾಯ (ಸಂಕೇತಿಗಳು, ಪಿಂಜಾರರು), ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯ (ಕ್ರೈಸ್ತರು), ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯ (ತುಳುವರು, ಕೊಡವರು), ವೃತ್ತಿಸಮುದಾಯ (ಮುದ್ದೆಗಮ್ಮಾರರು)- ಇತ್ಯಾದಿ ಜನಸಮೂಹಗಳು. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ 'ಅಧ್ಯಯನ' ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ೯೦ರ ದಶಕದಿಂದ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಳಗೊಂಡಿವೆ.. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮೂಲಕ (೧೯೯೩) ಮಾಡಲಾದ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲೆಯು ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕ್ಷೇತದಲ್ಲೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾದೆಮಿಯಿಂದಲೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಿತು. ಕನ್ನಡ ವಿವಿಯಲ್ಲೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಜತೆಗೆ ಕಳೆದ ಒಂದು ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಎಂಫಿಲ್/ಪಿ.ಎಚ್ ಡಿ. ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಂದರೆ -

ಅ) ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾಕೆ ೧೯೯೦ರ ದಶಕದ ಬಳಿಕ, ಅದರಲ್ಲೂ

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶುರುವಾಗಿವೆ? ಬ್ರಿಟಿಶರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಡ್ಗರ್ ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮುಂತಾದವರ ಮೂಲಕ ಶುರುವಾದ ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ?

ಆ) ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈಗ ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರ ಅಥವಾ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುವವರ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಾವುದು?

ಇ) ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ 'ವಸ್ತು'ವಾಗಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಇವಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿವೆ? ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುವವರು, ಮಾಡುವವರು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು - ಈ ಮೂರು ಬಿಂದುಗಳ ನಡುವೆ ಸಹಮತ ಅಥವಾ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇವೆಯೆ? ಇದ್ದರೆ ಅವು ಯಾವುವು?

ಭಾಗ ೨

ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯತ್ತ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟಿಶರು ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿನ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಏನೇನಿದೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಯಾರ್‍ಯಾರು, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ಯಾವುವು? ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ದಾಖಲಾತಿ ಮಾಡಿದರಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರ ಜ್ಞಾನದಾಹವೆಂದೂ, ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೇ ನಮಗೇ ಇಲ್ಲದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿದೇಶಿಗರು ತೋರಿಸಿದರು ಎಂದು ಅಮಾಯಕವಾಗಿ ಹೊಗಳುವವರು ಉಂಟು. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಶರ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಭಾರತವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳಲು ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಲೂಟಿಮಾಡಲು ಅಗತ್ಯವಾದ 'ತಿಳಿವಳಿಕೆ'ಗಾಗಿ ಮಾಡಿದಂಥವು. ಗೆಜೆಟಿಯರು, ಮ್ಯಾನುಯೆಲ್ಲು, ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಸಂಪುಟಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಈಗಾಗಲೇ ಖಚಿತಪಟ್ಟಿರುವ ಸಂಗತಿ. 'ಅಧ್ಯಯನ'ದ ಮೂಲಕ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಯು, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತಾದರೆ ಅದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಾಂತರವು ವಿಶಾಲ ಸಮುದಾಯದ ಪಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡ ಮಾಹಿತಿಯು ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರಾದ ಕೆಲವರ ಕೈಯಲ್ಲಷ್ಟೆ ಉಳಿದು, ಆಡಳಿತ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದು ಹತ್ಯಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಬ್ರಿಟಿಶರು, ಆಯುಧ ಬಳಸುವ ಜನರ ಕಲೆಗಳನ್ನು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿದರು ಇಲ್ಲವೇ ನಿಷೇಧಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. ಹಲಗಲಿಯ ಬೇಡರನ್ನು ನಿರಾಯುಧರಾಗಿಸುವ ಕಾನೂನನ್ನು ತರುವ ಮುನ್ನ, ಬೇಡರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಡಮಾನ್ ದ್ವೀಪಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ರಕ್ಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಮುಂಚೆ ರೆಡ್‌ಕ್ಲಿಫ್ ಬ್ರೌನ್ ಎಂಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ಆ ದ್ವೀಪಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಾಡಿ, ಅಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವರದಿ ತಯಾರಿಸಿದ್ದನು. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಈಗ ಏನೆಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಹೀಗೆ. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಈ ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿಕೊಂಡು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವವರ ಆಶಯಗಳ ಒತ್ತಾಯವೆ ಕಾರಣ. ಯಾವತ್ತೂ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದವರ ಆಶಯಗಳು ಅದನ್ನು ಬಳಸುವವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಬ್ರಿಟಿಶರು ಮಾಡಿದ/ಮಾಡಿಸಿದ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿದ್ದವು.

ಅ) ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಕೀಯ ಸಹಜ ಕುತೂಹಲ ದಿಂದ ಅಚ್ಚರಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದು. ಈ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. 'ಫೀಲ್ಡ್' 'ಫೀಲ್ಡ್‌ವರ್ಕ್' 'ಫೀಲ್ಡ್ ಮೆಟೀರಿಯಲ್' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಅಮಾನುಷ ಮನೋಭಾವ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವು ಯಾಕೆ 'ಅಮಾನುಷ'ವೆಂದರೆ ಜೀವರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಜತೆ ಒಡನಾಡುವ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು, ನಮ್ಮಂತೆ ಇರುವ ಸಹಮಾನವರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ನಿರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು.

ಆ) 'ಇದೊಂದು ಅನಾಗರಿಕ (ಎತ್ನಿಕ್) ಜನರ ಲೋಕ. ಮುಂದುವರೆದ ನಾಗರಿಕತೆ ಸೇರಿದ ನಾವು ನಾಗರಿತೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕಾದ್ದಿದೆ' ಎಂಬ ಬಿಳಿಯರ ಜನಾಂಗಿಕ ಅಹಂಕಾರ ದಿಂದಲೂ ಆಳುವವರಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಂದಲೂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು. ಯಾವಾಗ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಜನರು ಒಂದು 'ವಸ್ತು'ವಾಗುತ್ತಾರೋ, ಆಗ ಈ ಮನೋಭಾವ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಜನರ ದುರವಸ್ಥೆಗೆ ಮರುಕ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಅದು ಕೂಡ ಯಜಮಾನರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ ವಿನಾ, ಸಹಮಾನವರ ಅಥವಾ ಸಂಗಾತಿಗಳ ಜೀವನ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರೇರಿಸುವ ಸಹಾನು ಭೂತಿ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಲಿ ಸಿಡಿ ಆಚರಣೆಯಿರುವ ಊರಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, 'ಹಿಂಸೆ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಅನಾಗರಿಕತೆ, ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆ' ಎಂಬ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಮರುಕದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಈ ಮನೋಭಾವ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇರುವ ಜಾತಿಮತದ ಭೇದಗಳು, ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುವಂಥ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿವೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯವು, ಒಬ್ಬರ ಲೋಕ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಬದುಕುವಂಥ ಪಾರದರ್ಶಕವಲ್ಲದ ಗೋಡೆಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಗೋಡೆ ಆಚೆಯಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿ ನಿಗೂಢವಾಗಿ ಉಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿದೇಶಿಗರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಸ್ಮಯ ಕುತೂಹಲ, ಅಹಂಕಾರ ನಿಕರಗಳು 'ಭಾರತೀಯ'ರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಿರಸ್ಕಾರ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಕರುಣೆ ಯುಳ್ಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬಂದುದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮದಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಇದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ.

ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, 'ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಿಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವವರಿಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿರ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ (ವಸ್ತುವಿಗೆ) ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಏನು ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಧೋರಣೆ ನಿರಾಳ ವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರ ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ 'ಮಾಹಿತಿ' ನೀಡಿದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಏನು ಸಂದಿದೆ, ಏನು ಪರಿಣಾಮ ಆಗಿವೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಇದು 'ಬಳಸು ಮತ್ತು ಲಾಭಪಡೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮನೋಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ? ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ಸುಗಮ ಆಳ್ವಿಕೆಗಾಗಿ ಸೇವೆಸಲ್ಲಿಸಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆತಾನೇ ಭಿನ್ನ? ಅದರಲ್ಲೂ ವಿದೇಶಿ ಹಣಕಾಸು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಣವನ್ನಿತ್ತು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ, 'ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜರೂರಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ ೩

ಎರಡನೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಯಾರು ಯಾಕಾಗಿ ಇವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನು? ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಏನಾಗಬಹುದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ

ಕಾರರು ಎತ್ತುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವು ಕೇವಲ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲ. ಇವನ್ನು ಕೇಳಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ, ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ. ಬ್ರಿಟಿಶರು ಆಳಲು ಅನುವಾಗುವಂತೆ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ `ನಮ್ಮವರು' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟಕರ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ-ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ಅಕೆಡಮಿಕ್ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ನಂಬಿರುವರು. ಕಲೋನಿಯಲ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒಳಗಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾಗದಷ್ಟು ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಾವಲಂಬಿತನ ದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣ ಏನೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪರದೇಶದಿಂದಲೂ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೂ ಬಂದವರ ಕುತೂಹಲ ವಿಸ್ಮಯಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯವು 'ಒಂದು ವಸ್ತು' ಎಂಬ ಅಮಾನುಷತೆ, ಇವು ಅನಾಗರಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ನಿಕೃಷ್ಟತೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ತಾನು ಇವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರ, ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ - ಇವೆಲ್ಲ ಈಗಲೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣ, ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯವಲ್ಲ. 'ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಂತರ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬೇಕು' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ತಳಮಳ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ; ನಮ್ಮ ಜನರನ್ನು ಸಮಾಜವನ್ನು ದೇಶವನ್ನು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು, ನಾಳಿನ ಆರೋಗ್ಯವಂತ ಸಮಾಜವನ್ನೂ ದೇಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಕನಸುಗಾರಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ. ಇಂತಹ ಕಡೆ ಕನ್ನಡಿಗ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಾಳಿನ ಸಮಾಜದ ಕನಸಿನ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಮೈತಳೆದಿವೆ.

ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮನೋಭಾವವೆಂದರೆ, ಗತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತಂಕದ್ದು. ಇದು 'ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ನಾಗಾಲೋಟದಲ್ಲಿ, ಅದರ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಲೋಕವು ಪ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಅದು ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು ತುರ್ತಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಲು ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಗಾಬರಿಪಡುವುದು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆತಂಕವನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಶುರುಮಾಡಿದ (೧೮೧೨) ಗ್ರಿಂ ಸೋದರರಿಂದಲೇ ಈ ಆತಂಕವಾದದ ಉದ್ಘಾಟನೆಯಾಯಿತು. ಅದರೆ, ಈ ಆತಂಕವಾದಿಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಲೆ ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬಯಸಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಿಜಜೀವನದ ಲಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಶತ್ರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತೊ, ಅದರ ಸಂತಾನವೇ ಆಗಿರುವ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿಯೇ! ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗೀತ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಣ, ಆಡಿಯೋ ವೀಡಿಯೋ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು ಅಥವಾ ರೂಪಾಂತರಿಸಲಾಯಿತು. ಇತರೆ ಸಮುದಾಯ ಬಳಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮ್ಯೂಸಿಯಂಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ.

ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದ ಯಾವತ್ತೂ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಕಲೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಅಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಜನರ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ನಿಲುವೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿದೆ. ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಸ್ವಭಾವವೇ, (ಇದರಲ್ಲಿನ 'ವಸ್ತು' ಎಂಬ ಪದವಿರುವುದು ಸಾಂಕೇತಿಕ.) ಸಮುದಾಯದ ಚಲನಶೀಲ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಜಡಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಡುವುದು. ಮುದ್ದೆ ಕೂಡಿಸುವ ಒಂದು ಕೋಲು ಮ್ಯೂಸಿಯಮ್ಮಿನ ಗಾಜಿನ ಶೋಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾಗಿ ನೆನಪಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದು ಕೂರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ತರಹ ಚಲಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಚರ್ಮವನ್ನು ಗೋಡೆಗೆ ನೇತುಹಾಕಿ 'ರಕ್ಷಿಸಿ'ದಂತೆ. ಹಾರುವ ಚಿಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸಾಯಿಸಿ ಒಣಗಿಸಿ ಜೋಪಾನವಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಿ ಸ್ಮಾರಕಗೊಳಿಸಿದಂತೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇಂಥಹ ದುರಂತ ಅವಸ್ಥೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡರೂ, ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಓದುಗರ ಮರುಓದಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಪಡೆದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜತೆ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಲು ಪ್ರೇರಿಸಬಹುದು. 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ'ದ ಓದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದೆ. ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ ಮಾತ್ರ 'ವಸ್ತು'ಗಳಿಗೆ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಶವದ ಸ್ಥಾನ ಒದಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಳಿಕ 'ವಾಸ್ತವಿಕ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೆ ಅಳಿಯಲಿ, ಹೇಗೂ ಮ್ಯೂಸಿಯಮ್ಮಿನಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನೆಮ್ಮದಿ ಮೂಡಿಸಿ, ಅದರ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅಳಿವಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೂಡ ನೀಡಬಹುದು. 'ರಕ್ಷಿಸುವ' ಮೂಲೋದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಸಾಧಿಸುವ ಪರಿಯಿದು.

ಈಯೆಲ್ಲ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೊನೆಗೂ ತಮ್ಮ ಶೋಧನೆಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದು' ಎಂದರೇನು? ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಬದಲು, ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಹೊರಟ ಕೂಡಲೇ, ಅದೇ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದವರಾದರೂ ಹೇಗೋ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತೇವೆ, 'ಅನ್ಯ'ರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಇದು 'ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ವಿಚಿತ್ರ ಗುಣ. ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಎದುರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾಗಿದೆ. ನೀರಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು ಪಡೆವ ಅನುಭವ ದಡದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದಡದ ಮೇಲಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಕೆಲವು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸೌಲಭ್ಯವಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರೇ ದಡಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅಥವಾ ನೋಡುಗರಾಗಿ ಬಂದವರು ನೀರಿಗಿಳಿದು ಭಾಗವಹಿಸುವರ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅದೇ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರವಂತರರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ 'ಹೊರಗಿನ' ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಇದು ನನ್ನ ಸಮುದಾಯ, ಇದು ಬದಲಾಗಬೇಕು' ಎಂಬ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಆಶಯ ಇರಬಹುದು. ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ಹೊರಗಿನ' ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ ವಾಗುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ದೂರ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ? ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಮಿತಿಗಳ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಲು ಕಾರಣ ವಾಗಬಹುದೇ? ನಟುವರು, ಪಾತರದವರು, ಕಿನ್ನರಿಜೋಗಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವವಿಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಸಮುದಾಯದ ಸಂವೇದನಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ, ಅದು ಬರಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಮುಜುಗರ, ಅಪಮಾನ, ಬದಲಾವಣೆ ಬಯಸುವ ತೀವ್ರತೆ, ಬದಲಿಸಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸದಿದ್ದರೆ, ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಒಂದು ಅಪಾಯಕಾರಿ ತೀರ್ಮಾನದತ್ತ ಚಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು 'ಹೊರ'ಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಹಾಗೂ 'ಒಳ'ಗಿಂದಲೇ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುವ ಗುಣದೋಷಗಳ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆ. ಆಗ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು 'ಹೊರ'ಗಿನವಾಗುವುದು 'ಒಳ'ಗಿನವಾಗುವುದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ದಲಿತರಲ್ಲದವರು ಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಹೊರಗಿನವರು ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸರಳೀಕರಣ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತಲುಪಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ

ಎನ್ನುವದರ ಮೇಲೆ, ನಾವು ಹೊರಗಿನವರೋ ಒಳಗಿನವರೋ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿನವರಾಗುವ, ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಒಳಗಿನವರಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿ ಮತ ದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಬಂದವರು, ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದವರು, ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಈ ತರ್ಕ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಶೋಧನ ಮೂಲಭೂತವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರರು ಸ್ವಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯವೂ ತಿರಸ್ಕಾರಪೂರ್ವಕವೂ ಸ್ವಜನಾಂಗದ್ವೇಷಿಯೂ ಆದ ನಿಲುವು ತಾಳಿರುವುದುಂಟು. 'ನಮ್ಮದು' ಎಂಬ ಮಮಕಾರವು ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ವಿಮರ್ಶನ ದೂರವನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಟ್ಟದ್ದು, ನಮ್ಮ ಸಮದಾಯದ ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂಬ ತಿರಸ್ಕಾರ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಹಮಾನವರ ಬಗ್ಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಪ್ರೀತಿಗಳನ್ನೇ ಕಳೆದುಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದು' ಎಂಬುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದು' ಎಂದರೆ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜೀವನದದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕಲೆ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸುವುದು. ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುತ್ತಲೇ, ಆಪ್ತವಾಗಿ ಅದರ ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿ ಹೋಗುವುದು-ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಿಂದ ಬಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಹೋದ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನನಂತೆ. ಬಂಗಾಳದ ಲೇಖಕಿ ಚಳುವಳಿಗಾರ್ತಿ ಮಹಾಶ್ವೇತಾದೇವಿಯಂತೆ. ಜಾರ್ಖಂಡಿನ ರಾಮದಯಾಳ್ ಮುಂಡಾನಂತೆ.

ನನ್ನ ಜನರೆಂಬ ಮಮಕಾರವೂ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಷ್ಠುರತೆಯೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಫಲಗಳನ್ನು ಯಾರು ಯಾಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ಎಚ್ಚರ ಉಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಮಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪದವಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಕೀರ್ತಿ ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಲೆಕ್ಕ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು, ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಏನು ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಕಷ್ಟವೆಂದರೆ, ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನವರಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು; ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದರೆ, ಸರಕಾರಿ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ನಿಂತು ಒತ್ತಡಹಾಕಿ ದೊರಕಿಸುವುದು ಎಂದು ಇವರು ಭಾವಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಹಾಯದ ಮಹತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ, ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ, ಹಾಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟುಮಾಡುವದಾಗಲೀ, ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನಾಗಲೀ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ?

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ `ಒಳಗಿನವರಾಗಿ' ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇದ್ದವು. ಉದಾ: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂಥವು. ಇವು ಆಳುವ ಪ್ರಭುಗಳ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ತಂತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದವು. ಇವಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯದ ಲೋಕಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಈ ಲೋಕದ ಅರಿವಿರದ ಜನರಿಗೆ, ಆಯ್ದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಬೆರಗುಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿತ್ತು. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ, ಇಂಥ ಆತ್ಮವೈಭವೀಕರಣದ ವಿಮರ್ಶಹೀನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಯೂರೋಪಿನ ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದಿಗಳು (ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು). ಈ ಅಭಿಮಾನಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ-ಜಾತಿ-ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ-ಲಿಂಗಭೇದ-ಕೋಮುವಾದಿ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಟುವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸದಿರುವುದು. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ಅಥವಾ ಗೊರೂರರ ಹಳ್ಳಿಚಿತ್ರಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೇ ಉದಾಹರಣೆ. ಈಗಲೂ ಕನ್ನಡದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಹಬ್ಬಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿಲುವು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಇದೆ.

ಮುಂದೆ ಇದೇ ಧೋರಣೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿದರೆ, ಯೂರೋಪಿನಿಂದ ಆಮದಾದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ (ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನಿಸ್ಟ್) ಚಿಂತನೆಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿದವು.

೧. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಯಾಧರಿತ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಸರಕಾರವು ನೀಡತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಇದರಿಂದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ತಂತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಗತವೈಭವದ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ದೀನಸ್ಥಿತಿ

ಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿ ಸರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದಕ್ಕೂ ಶುರುಮಾಡಿದವು. ಇದು ವಿರುದ್ಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದೆಂದರೆ ಗತಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವೈಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪತನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದ, ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರ 'ಕುರುಬರ ಚರಿತ್ರೆ' (೧೯೨೬) ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದು, ಇದು ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಕೆಲವು ಹಿಂದುಳಿದ ಪಂಗಡಗಳನ್ನೂ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಣತಾರ್ಥಿಹರನ್ ಅವರ ಸಂಕೇತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಠ-ಪೀಠಗಳು 'ಚರಿತ್ರೆ' ಬರೆಯಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಆರಂಭಿಸಿದವು. ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಗಳು ಆಯಾ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಅವರ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಪಾಲನ್ನು ಗುದ್ದಾಡಿ ಪಡೆಯಲು ನಿಯೋಜಿಸತೊಡಗಿದವು. ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೂಡ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

೨. ೧೯೯೦ರ ನಂತರ ಸಮುದಾಯದ ಲೋಕಗಳ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಕಾಳಜಿ ಮಾಡುವ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿದವು. ಸೋವಿಯತ್ ಒಕ್ಕೂಟ ಕುಸಿದುಬಿದ್ದು, ಅಮೆರಿಕವು ಭೂಮಂಡಲದ ಏಕೈಕ ಮಿಲಿಟರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು, ಅದರ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಶುರುವಾದ ಬಳಿಕ ಈವಾದಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇವುಗಳ ಚಿಂತನೆಯಿದು: 'ನಮ್ಮದು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೇಶವಾಗಿದ್ದು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವ ಹಕ್ಕಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯನ್ನು ಯಜಮಾನ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಚಾಳಿ ನಮಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದಿತು. ಈ ಚಾಳಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮದೆ ಆದ ದೇಶೀಯವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿವೇಕ, ಚೈತನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜ್ಞಾನವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಮತ್ತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ; ಈ ಚಿಂತನೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜನರು ತಂತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಧರ್ಮ ಲಿಂಗ ಜನಾಂಗಗಳ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಜನರು ತಂತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜನ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ

ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ ಮತ ದೇಶಗಳ ಗಡಿಮೀರಿ ಒಂದಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು, ಅಂದರೆ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ವರ್ಗಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಬ್ರಿಟಿಶರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಆಗ ಈ ಚಿಂತನೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಲೂಬಹುದು. ಈಗ ಮಾತ್ರ ಇದು 'ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ' 'ದೇಶೀಯತೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಾಗು ಕ್ರೈಸ್ತರ ವಿರುದ್ಧ, ಭಾರತದ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎಂಬ ಕೋಮುವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಇಂತಹ 'ದೇಶೀ' ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಎಡಪಂಥೀಯವಾದ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ, ೬೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಶುರುವಾದವು. ಇವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಂತೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ವಸ್ತು'ವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ದಿಂದಲೂ ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದಿಗಳ ವೈಭವೀಕರಣದಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು; ಸಮಾಜವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಸ್ವವಿಮರ್ಶಹೀನತೆಯಿಂದಲೂ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನಿಸ್ಟರ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿರೋಧದಿಂದಲೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಮತೀಯತೆಯಿಂದಲೂ ಸಹ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಬದಲಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ (ಅಂದರೆ ಬಡತನ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಲಿಂಗಭೇದ ಕೋಮುದ್ವೇಷದ) ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಿಸಿನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು. ಇವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಎಲ್ಲ ಆಳುವ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ದುಡಿವ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ದಮನದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಇವು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಮಂಡನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರಿಸಬಲ್ಲ ಚಳುವಳಿಗಾರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಜತೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಾಳಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅದಮ್ಯ ಚೈತನ್ಯದ ಜತೆ ಗಂಭೀರ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದವು. ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿ' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು.

ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶೇಷತೆ ಎಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಾಗ ತಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು. 'ನಮ್ಮ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸಮುದಾಯ ಲೋಕಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಮೇಲುಜಾತಿ ಮೇಲುವರ್ಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೀನಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾದ ಜೀವಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ, ಶಕ್ತಿಚೈತನ್ಯವಿದೆ. ಈ ಶಕ್ತಿ ಚೈತನ್ಯದ ಶೋಧದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಬಹುದು' ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆ;

ಕೋಟಿಗಾನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಯ್ಯ, ಎಸ್ ಎಸ್ ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಡೆಮಾಕ್ರಟಿಕ್ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮನ್ನಿಸಲು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಒಗ್ಗೂಡುವುದನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹಕ್ಕು ವಂಚಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ತರ್ಕ. ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಬರಗೂರರು ಇದನ್ನು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಯಜಮಾನ ನೆಲೆಗೆ ಬರುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾನ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಕ್ಕೆ' 'ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮಾನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು' ಪೂರಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸಮಾನ ಸಮಾಜ' 'ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆ'ಎಂಬ ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಸದರಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪದ ಕೇಡುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು, ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ಸಂಘಟನೆ, ಹೋರಾಟಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಾಲದು. ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಗುಟ್ಟುಗಳು ಕೂಡ ಸೇರಬೇಕು. ಸಮುದಾಯಗಳು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜತೆ ಕಡಿದು ಹೋದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಜತೆ ಗಾಢವೂ ಆಪ್ತವೂ ನಮ್ರವೂ ಆದ ಅನುಸಂಧಾನ ಬೇಕು- ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿದ್ದಂತಿದೆ. ಇದು ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಪಲ್ಲಟ. ಇದನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಎಡಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿರುವ ಜ್ಞಾನೋದಯ ಎಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಬಲಿಷ್ಠ ದೇಶಗಳ ಉಸ್ತುವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಶುರುವಾಗಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಒತ್ತಡ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದಂತಿವೆ.

ಸಮಾಜವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ- ಅವು ನಂಬಿರುವಂತೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಜತೆ ಒಡನಾಡುವುದರಿಂದ ದುಡಿವ ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಲೋಚನಕ್ರಮಗಳೇನೊ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತನಗೆ ತಕ್ಕನಾದ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗದು; ನಿಜವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಬಂದ ಅರಿವನ್ನು ಕೇವಲ ದೃಢೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆ ಅರಿವಿನ ಜತೆಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಡನಾಡುತ್ತವೆ. ಅರಿವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತಾವೂ ಬೆಳೆಯುವ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ

ಬದುಕನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರಿವು ಹಾಗೂ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬದಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಯಾವ ಪರಿವರ್ತನೆ ತರಬಲ್ಲದು? ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹೊರದಾರಿ ಹೊಳೆದಿಲ್ಲ. ದಾರಿ ಹೊಳೆಯುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ? ಹೀಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ರಚನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಮಾನ ತಳೆಯುವುದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು- ಇವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ತೃಪ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಂತುಬಿಡುವ ಆತಂಕದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಾರಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಲಾಗದ ಅನೈಕ್ಯತೆ ಅಶಕ್ತತೆಗಳು, ಸಮುದಾಯದ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಂಡುಕೋರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವೂ ಕಾಡುತ್ತಿದೆ.

ಭಾಗ ೪

ಇನ್ನು ಮೂರನೇ ಮತ್ತು ಕೊನೇ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸುವವರು ಹಾಗೂ ಮಾಡುವವರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ, ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಜಿಯು, ಚಾಮರಾಜನಗರ ಸೀಮೆಯ ದೇವಚಂದ್ರನ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಸಿದ ದೇಶೀ ಸಮಾಜದ 'ಅಧ್ಯಯನ'. ಇದು ದೇಶಿಯರು ವಿದೇಶಿಗರಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮಾದರಿಯ ಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. 'ರಾಜಾವಳಿಕಥೆ'ಯಿಂದ ಈ ದೇಶವನ್ನಾಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಸವಾಲಿನ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಬ್ರಿಟಿಶರಿಗೆ ಗಾಬರಿಯೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ದೇವಚಂದ್ರನನ್ನು ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ರಾತ್ರಿ ಚರ್ಚೆಮಾಡುವ ಮೆಕೆಂಜಿಯು ಅವನ ಅಂತಿಮ ವರದಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯರ ಬಾಯಲ್ಲೇ ಅವರ ಸಮಾಜದ/ ಸಮುದಾಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಸುವ ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಆಂಗ್ಲರಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವಾದವೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ 'ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ದೇಶೀಯರ ಮುಲಕ ಮಾಡಿಸ ಬೇಕಾದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಮನೋಧರ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನೋದಯವನ್ನು ಅವು ಮಾಡಿಸಿರಬೇಕು.

ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸುವವರಿಗೂ ಮಾಡುವವರಿಗೂ ಕಂದಕ ಬೀಳುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು 'ನಮ್ಮವರು' ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೆ ಬರಗೂರರು ಬರೆದಿರುವ ಸುದೀರ್ಘ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಳಗೆ ಒಂದು

ಖಚಿತವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವವರು ಕಡಿಮೆ. ಕೆಲವರು (ಉದಾ:'ಇಲ್ಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ') ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಎಲೈಟ್ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಹಳ ಜನರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನ ರೂಪಿಸಿದವರ ತಾತ್ವಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವವರಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದಾಟದಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ತರಬೇತಿಗಳು ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದು ಮೂಲೋದ್ದೇಶವನ್ನು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಸೋಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಉಳಿದುಬಿಡುವ ವೈರುಧ್ಯವು ಎರಡನೆಯದು. ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಮಾಡಲಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಃ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಎತ್ತಲಾಗಿಲ್ಲ. ಎತ್ತಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆ ನಿರರ್ಥಕತೆ ಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರ ಆಶಯಗಳು ಸಮಾನ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಎದುರು ಬದುರಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ವೈರುಧ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಗಣೆ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ಸಂದರ್ಶನ ಮಾರ್ಮಿಕ ನೋಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಸಂದರ್ಶಕರು : ಈಗೇನಾಗಿದೆ ಒಂದ್ಕಡೆಯಿಂದ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಅದ್ರಲ್ಲಿ ಈ ಟೆಂಟ್ ಸಿನಿಮಾಗಳು, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳು, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಈ ವಿಡಿಯೋ- ಗಿಡಿಯೋ ಎಲ್ಲ ಬಂದ್ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಇಂತಹದೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ನಿಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಿಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಜೀವನ ಇದೆಲ್ಲ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇನೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದ್ಲಾಗ್ತಾ ಇದೆ ಅನಿಸ್ತಾ ಇದೆಯಾ? ಅದ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆ ಏನು?

ಗಾಯಕ : ಏನಿಲ್ಲ ಬಾಳ ಸಂತೋಷ ಬಿಡ್ರಿ. ಇದು ನಮ್ಮಲ್ಲೇ ಮುಚ್ಕಂಡಿದ್ರೆ ಆ ಕಡೀಗೆ ಬೆಳ್ಕಾಗಾದಿಲ್ಲ, ಒಂದಲ್ಲದೆ ನಾವು ಒಬ್ರೇ ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ರೆ ಇನ್ನೊಬ್ರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಾದಿಲ್ಲ ಇದು. ಈ ಕತೆ ಬೆಳಕ್ಮಾಡಿದ್ರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ರೂ ಕಲೀಬೌದು. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಮುಂದೆ ಇದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳಕಾಗಾಗಿ ಮುಂದೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಆಗಬಹುದು ಕತೆ.

ಸಂದರ್ಶಕರು : ಅಲ್ಲಲ್ಲ, ನಾನ್ಕೇಳೋದೇನು ಅಂದ್ರೆ, ಈಗ ಇವೆಲ್ಲ ಬಂದಿವೆಯಲ್ಲ ಈ ಸಿನಿಮಾಗಳು, ಅವು-ಇವು, ಇವುಗಳ ಭರಾಟೆಯೊಳಗೆ ಇಂಥಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೊರಟೋಗ್ತಾ ಇದೆ. ಈಗ ನೀವು ಹಾಡೋದನ್ನ-ಈಗ ನಿಮ್ಮಂತೋರು ಸಿಗೋದು ಬಾಳ ಅಪ್ರೂಪ. ಸಿಗೋದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಾಳ ಕಷ್ಟ. ಹೀಗಾಗ್ತಾ ಇದೆಯಲ್ಲಇದ್ಕೆ ನಿಮ್ಗೆ ಏನನಿಸ್ತಾ ಇದೆ ಅಂತ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆನೇ ಹೊರಟೋಗ್ತಾ ಇದೆಯಲ್ಲ.

ಗಾಯಕ : ಇದನ್ನ ಪಿಚ್ಚರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ತೆಗಿಯೋಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲ್ವಲ್ಲ, ಕತೆ ರೂಪಾಗ್ಬಿ

ಮಾಡ್ಬಹುದು. ಇಲ್ಲಂದ್ರೆ ಟಿವಿಗೆ ಕೊಡ್ಬಹುದು. ಪಿಕ್ಚರು ಮಾಡ್ಬೇಕೂಂದ್ರೆ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪಾರ್ಟುಗಳು ಮಾಡ್ಬೇಕು. ಪಾರ್ಟುಗಳು ಮಾಡ್ಕಂಡು ಹೆಂಗ್ಬೇಕಾರ್ಹಂಗೆ ಇದು ಮಾಡ್ಕಬಹುದು. ಪಿಚ್ಚರ್ಗೆ ಕೊಡ್ಬೇಕಾದ್ರೆ, ಹಂಗಾದ್ರೆ ಮಾಡ್ಬಹುದು ಇಂತಾವೆಲ್ಲ.

(ಸಂದರ್ಶನ : ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಸಂ: ಚೆಲುವರಾಜು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೯೭ ಪು.೭೪೩)

ಗಣೆಯವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮರ್ಯಾದೆ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಎಂದರೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ವುಳ್ಳ, ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವುಳ್ಳ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಸಂದರ್ಶನ ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಈ ಆಧುನಿಕತೆ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಮಾಡುವ ಕೇಡುಗಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವಂತಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಂಡಿರದ ಜನಸಮುದಾಯವು, ಆ ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ವಿಚಿತ್ರ ಸೆಳೆತ ಭಯಭಕ್ತಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೋಗುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ನಾವು ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯ ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ ಯಾಕೆ? ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಉಂಡ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು, ಇದೇ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸಮುದಾಯವೂ ಉಣ್ಣುವುದನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಜನ ತಮ್ಮ 'ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಅದರ 'ಅನನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತೇವೆ, ಯಾಕೆ? ಜನಪದ ಗಾಯಕರು ನಡುನಡುವೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಿನಿಮಾ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ನಡುವೆ ಸಿನಿಮಾ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಿಬಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಎಂಥದೋ ಮುಜುಗರ. ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಜನಪದ ಗಾಯಕನ ಬದಲು, ಸಿನಿಮಾ ಗಾಯಕರು ಹಾಡಿದ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೇಳಲು ನಾವು ಮುಜುಗರ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಈ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಮಾಜ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಾಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ವಾದ್ಯ ನುಡಿಸುವ ಯಂತ್ರ ಕಂಡು, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ನಮಗೆ ವಿಷಾದಭರಿತ ಅಚ್ಚರಿ. (ಈ ಯಂತ್ರ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾರಾದರೂ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ವಾಲಗ ನುಡಿಸುತ್ತ ಇರಬೇಕಿತ್ತು.) ಪ್ರಾಚೀನ ಕಲ್ಲುಗೋಡೆಗೆ ಮೊಸಾಯಿಕ್ ಟೈಲ್ಸ್ ಹಾಕಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಮೂಲ ವಿಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಏಶಿಯನ್ ಪೈಂಟಿನಿಂದ ಬಳಿಯುವುದು ವಿಕಾರದಂತೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತ, ನಾವೂ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಮ್ಮೆ; ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕರು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಸಮುದಾಯವು ಅದನ್ನು ಎರಡು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಾಚಿಉಣ್ಣಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಶರಣಾಗಲು ತಯಾರಾಗಿದೆ. ತನ್ನಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಚರಣೆ ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು 'ಅನ್ಯ' ಸಂದರ್ಭದವರು ಬಂದು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಕ್ಯಾಮೆರಾ ಅಥವಾ ಟೇಪ್ ರೆಕಾರ್ಡರ್ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವಸ್ತು, ಎಂಥ ಮಾಯಾವಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಹೋದವರು ಬಲ್ಲರು.

ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಲೋಕವನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ವಿಭಿನ್ನ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವುದು ಸಹಜ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕ ರೂಪಾಂತರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ರೂಪಾಂತರದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ. ಬೀರಪ್ಪ ದೇವರ ಆಚರಣೆಯ ಡೊಳ್ಳು ಕುಣಿತವು, ಕಳೆದ ಹದಿನೈದು ವರುಷ ಗಳಿಂದ ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಭಾರತ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ, ಗಣರಾಜ್ಯೋತ್ಸವ ಪೆರೇಡುಗಳಲ್ಲಿ, ಸರಕಾರ ನಡೆಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾವೇಶ ಗಳಿಗೆ ರಂಗುತರಲೆಂದು, ರಾಜಕೀಯ ಮೆರವಣಿಗೆಗಳ ಕಳೆಕಟ್ಟಲೆಂದು, ಟೂರಿಸ್ಟರ ಮನರಂಜಿಸಲೆಂದು, ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಭೂತನೃತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಳಕೆಯ ಅಥವಾ ಕಬಳಿಕೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮಜಲು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಇಕಾನಮಿಯ ಹಂತವನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾಲುಗಳ ಜಾಹಿರಾತಿಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚರಣೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಅಮೆರಿಕನ್ ದೈತ್ಯಕಂಪನಿಗಳಾದ ಕೋಕಾಕೋಲಾ ಹಾಗೂ ಪೆಪ್ಸಿಗಳು, ಭಾರತದ ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ನೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯಂತೂ ಬೆರಳು ಕಚ್ಚುವಂತಿದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ 'ಏ ದಿಲ್ ಮಾಂಗೇ ಮೋರ್' ಹಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಜನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಹಾಡು ಪೆಪ್ಸಿ ಜಾಹಿರಾತಿಗಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಆತಂಕವಿದೆಯೋ ಅಭಿಮಾನ ವಿದೆಯೋ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ ಎಂಬುದೇ. ಸಮುದಾಯವು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ವಿಕಾರರೂಪವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾಗುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾದಿ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಕಲೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಮಾರುಕಟ್ಟೀಕರಣವು ಹೊಸಘನತೆಯನ್ನು ಹಣವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಆಚರಣೆಗಳು ತಾವು ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದ ಪರಿಸ್ಥಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಕೀಲ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಹೊಸ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದು, ಹೊಸಪರಿಸ್ಥಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಭೂತ ವೇಷಕಟ್ಟುವವನಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಿಗದ ಗೌರವವು ಆಧುನಿಕ ವೇದಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವನು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕಲೆಗಳ ಮಾರುಕಟ್ಟೀಕರಣದ ಒಂದೆ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಹಾಯವೂ

ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ.

ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದಲೂ ವಸಾಹತುಗಾರರಾದ ಬ್ರಿಟಿಶರೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಡನ್ನು ಅವರ ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಬಿಡಿಸುವ ಹೋರಾಟಗಾರರೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮೇಲುಚಲನೆ ಮಾಡ ಬಯಸುವ ಸಮುದಾಯವಾದಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ದಮನಿತ ಜನರನ್ನು ವಿಮೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಕೊನೆಯ ಮೂರು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನಂತೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮೂರೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಹುರೂಪೀ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ದಮನಿತರನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಜನರ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಖಬಜಾ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಆಡಲುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸವಾಲಿದು.

೪

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್

ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ತನಗೇ ಅನನ್ಯವಾಗುವ ಸ್ಥಾನೀಯವಾದ ಕಥನ ಸಂವೇದನೆಯು ಸಮುದಾಯದ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅನುಭವ ದೇಶೀಯ ಕಥನದ ಬೇರುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬೇರುಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಲೇ ಆಚರಣೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗುವ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಅವು ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕೂಡ ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲಸ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆಗಿದ್ದೂ 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ', 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯ', 'ವಾಚಿಕ ಕಾವ್ಯ', 'ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಗಳು ಈಗಲೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಈ ಹೆಸರುಗಳ ಔಚಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶ ನೀಡದೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ 'ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು' ಎಂಬ ಸಂಯುಕ್ತಾರ್ಥದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಬಯಸುವೆನು.

ಸಮಷ್ಟಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಕೇತ ದೇಶಿ

ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಕೇತ. ಈ ಸಂಕೇತವು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ಬೇರಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೇಂದ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದ್ದೂ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಮರುರೂಪಿಸುತ್ತಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ

ಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ಸ್ವಭಾವವಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಧ್ವನಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಕಾಲದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುತ್ತ ಬದುಕಿನ ಬಹುರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂವೇದನೆಯ ಕಥನವೇ ದೇಶಿ ಕಥನದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಏಕಮಾದರಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಮುರಿದು ಸ್ಥಾನೀಯ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಜಾಗತಿಕವಾಗುವ ಬೃಹತ್ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ರಚನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸ್ಥಾನೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವು ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬೃಹತ್ ಮಾದರಿಗಳೂ ಆಗಬಲ್ಲವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಜಾಗತಿಕ ಆಕೃತಿ' ಎಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತ ಜಗತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದು, ಸ್ಥಾನೀಯ ಲೋಕವೇ ವಾಸ್ತವಿಕ ಜಗತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುರೂಪಿ ಸ್ಥಾನೀಯ ಲೋಕವೇ ನಿಜವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಅದರ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಆವರಣಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆವರಣವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಭಾವಿಸಿದರೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಬೆಸೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು ಬಹುರೂಪಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥವನ್ನೆ ಈ ಕಥನಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಪುನರ್‌ರಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗತಕಾಲದ ಅನುಭವ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನೆನ್ನೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ನಾಳಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗುವಂತೆ ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವುದು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ತತ್ವ. 'ಗತ' ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಅರ್ಥ. ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಲವನ್ನು 'ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲದ ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲೇ ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಸಂಯೋಗ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸುವ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅರಿವು ಬಂದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಆಚರಿಸುವ ಪ್ರತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಬಹುರೂಪಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಬಹು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಕೂಡ ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕಥನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಆತ್ಮಕಥೆಯನ್ನು ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಸುತ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಬಂಧುತ್ವದ ಬೆಸುಗೆ ಯಿರುವುದು. ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು 'Epic Communities' ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು.

ದೇಶಿ ಕಥನ ಸಮುದಾಯ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳಿವೆ. ಇವು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಚಹರೆಗಳೂ ಹೌದು. ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಸಿರಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರ ಸುತ್ತ ಬಹುರೂಪಿ ಕಥನಗಳು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರೂ ಒಂದೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಂತಃ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದವರು. ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಪುರಾಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತೆ ಆಯಾ ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮೈದಾಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಯಕರು ಸಮುದಾಯಗಳ ಪೂರ್ವಿಕರಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ರೂಪಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಈ ಕಥನಗಳ ವೀರರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲಿಸುವ ಹಾಗೂ ಬೆಳೆಯುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ 'ಎಪಿಕ್ ಕಮ್ಯೂನಿಟಿ' ಅಥವಾ 'ಕಥನ ಸಮುದಾಯ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಕಾವ್ಯವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ ಇಲ್ಲವೆ ನಾಯಕಿಯ ಧೋರಣೆಗೆ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯವು ಹಿಡಿಯಾಗಿಯೇ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬಂಧುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಕುಲ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಕಥನದ ಮೂಲಕ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಥನದ ಜಾತ್ರೆಯ ಒಟ್ಟು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಅಥವಾ ಸಿರಿ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಆಚರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಮುಡಿ ಕೊಡುವುದು, ಆತನ ಹೆಸರಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅವನನ್ನು ಮನೆ ದೈವವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು, ಹಾಗೆಯೇ ಆತನನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪವಾಡ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವುದು, ದೇವರ ಗುಡ್ಡರಾಗುವುದು, ಜೋಗಿ ಬಿಡುವುದು ಮುಂತಾದ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ದೇಶೀ ಕಥನವೂ ತನಗೇ

ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುವ ಕಥನ ಸಮುದಾಯವನ್ನೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವದ ರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಗಾಢವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಹಾಡುವ, ಆಚರಿಸುವ ಪರಂಪರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವದ ಕಥನ ಸಮುದಾಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಬಂಧುತ್ವದ ರಚನೆ ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಪುರಾಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕುಲ ಬಂಧುತ್ವವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾವು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವರವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತೃಪಿತೃ ನೆಲೆಯ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಬಂಧುತ್ವವು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರೆ, ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಬದಲು ಆ ಗೋಜಿಗೇ ಕೈಹಾಕದೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕ್ರಮ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ರೂಪಕ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿ ಅನುರಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಸ್ಸು ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ಯಾಕೆ ಸ್ಥಿರ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇಚ್ಛೆಯ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಏಕ ಘಟಕಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸದೆ ಇರುವುದರಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಬಂಧುತ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯು ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಪ್ಪಂದಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವ

ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ರೂಪಿಸಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆತ್ಮಕಥನಗಳೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು ಬಿಂಬಿಸುವ ಬಂಧುತ್ವ ಬಾಹ್ಯ ವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದೇಶದ ಜಾನಪದದಲ್ಲೂ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಬಂಧುತ್ವ ಜಾಹಿರಾತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಎದುರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಂತರಿಕವಾದ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಾವಾರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಆಂತರಿಕ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ

ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಸಿರಿಯಂತಹ ಸಮುದಾಯನಿಷ್ಠ ಕಥನ ಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬಂಧುತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ಉಳಿದ ಸಹ ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆ ಸಾಮ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಅನನ್ಯ ಅಂತರವನ್ನೂ ಸಾಮರಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಡೀ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ತನ್ನ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕ ಆಚರಿಸುವುದು. ನೀಲಗಾರರು ಚೌಡಿಕೆಯವರು ತಂಬೂರಿಯವರು ಗಣೆಯವರು ಮುಂತಾದ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಯ ಹಾಡುಗಾರರು ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳಿಗೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಇದು ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಮಾತ್ರ ಮೌಲ್ಯಾದ ಸಮಷ್ಠಿ ಕಟ್ಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಮಷ್ಠಿ ಬಂಧವೇ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಹೊರಳದಂತೆ ತಡೆದಿವೆ. ಯಾವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವ ಗಾಢವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೊ ಅಂತವು ಬಹಳ ಕಾಲ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಹೊರಗಿನ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಂದಲೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಪರ್ಯಾಯ ಗಳಿಗೆ ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೊರತಾದ 'ಕಥನ'ವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧುತ್ವದ ರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ವಕ್ಕಲುಗಳು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ವಕ್ಕಲು'ಗಳು ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭೌತಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಹುರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಕ್ಕಲು' ಮಾಡುವವರು ಎಂದರೆ ಕೃಷಿ ಸಮುದಾಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚದುರಿಹೋಗಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಠಿಯಾಗಿ ಬೆಸೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದ. ಅವನ ಆ ಬಗೆಯ ತತ್ವವನ್ನೇ ಜನಪದ ಗಾಯಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ವಕ್ಕಲು ಎಂದರೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೃತ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ ಎರಡರ ತೊಡಕನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ವಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದಾಹಿ ಗಳಲ್ಲ. ವಕ್ಕಲುಗಳ ಪಡೆವ ಹಠವನ್ನು ತುಂಬಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದ ದನಿಯೆ ವಕ್ಕಲು ಪಡೆವುದರ ಆಳದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಥನ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಂದ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಲ್ಲು ಮಂತ್ರ ವಿದ್ಯೆಯ ಪವಾಡ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಪವಾಡಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅನುವಾಗಿವೆ. ಪವಾಡಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಂತ್ರವೇ ಕಳಚಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡಲು ಪವಾಡಗಳು ಬೇಕಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ರಕ್ತಪಾತ ಕಗ್ಗೊಲೆ ಮತ್ತು ಹೇಯ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಲ್ಲೆಯ ಬದಲು ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯ ಪವಾಡಗಳು ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯ ಮತ್ತು ತಂತ್ರದ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ. ಪವಾಡ ಎಂದರೆ ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆ ಅಷ್ಟೇ. ವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ವಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವುದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರರ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದರೆ, ವಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವ ರೀತಿಯೆ ಬಹಳ ಮಾನವೀಯವಾದದ್ದು. ನಾವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಹಳ ದೂರ ಅನನ್ಯವಾದ ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಹೊರಗೆಡುವುದು ಆ ಕಥನಗಳ ಸಮಷ್ಟಿ ನೀತಿಯಾಗಿದೆ.

ವಕ್ಕಲು ಎಂಬುದು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹುಡುಕಾಟ. ತನ್ನ ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದ ಬಂಧುತ್ವ ಆತನಿಗೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಬೇಡ, ಕುರುಬ, ಗೌಡ, ಸೋಲಿಗ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತಾರು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಮಾನತೆಯ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟವನ್ನೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಹೋರಾಟಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಯಕ ಚಳುವಳಿಯ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಗೆ ಅವನತಿಯಾಯಿತೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದದ್ದೇ. 'ವಚನ ಚಳುವಳಿ' 'ಶರಣ ಚಳುವಳಿ' 'ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದ ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಕೊಂಡಾಡುವವರೇ. ಆದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಯಕ ತತ್ವ ಬಿದ್ದು ಹೋದ ಮೇಲೆ, ಬಸವಣ್ಣನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಆತನ ಜೊತೆಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಏನು ಮಾಡಿದವು. ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದವು ಯಾವ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು ಎಂಬ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಯಾರೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಈ ತನಕ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಯಕ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯ ಆವರಿಸಿತು ಎಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂತಹ ಶೂನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇನೂ

ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಯಕದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ತತ್ವವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೀತಿಗೆ ವಚನಗಳು ರೂಪಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ವಚನಗಳ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಕಾಯಕ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತ ಈ ರಚನೆಗಳು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೀತಿಯಿಂದಲೇ ಬಂದವಾಗಿದ್ದವು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ದೇಶೀಯ ಪೂರ್ವ ಮಾದರಿಗಳ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ವಚನ ಗಳು ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ವಿಶಾಲವಾದ ದೇಶೀತನವು ಒಡೆದು ಹೋದ ನಂತರ ಕಾಯಕಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಂತಿರುಗಿ ತಮ್ಮ ಕೇರಿಗೆ ಮರಳಿವೆ. ಕೇರಿಗೆ ಮರಳಿವೆ ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿವೆ. ವಚನದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಶೈಲಿಗೆ ಬದಲು ತಮ್ಮ ಬೃಹತ್ ಕಥನಗಳ ಮಡಲಿಗೆ ಹೊರಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರ ಅರಿವಿನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ವೈಫಲ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳಿಂದಲೆ ಫಲವಂತಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮುರಿದು ಹೋದ ಕೂಡಲೆ ಈ ಎಲ್ಲ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತೆ ಜಾತಿಯ ನರಕದಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿವೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಎದಿರು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಲು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿ ರೂಪವಾದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ನಾಯಕನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ಅನಾಥವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಾದ ಇಂತಹ ತೊಡಕಿನಿಂದ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇವತ್ತಿಗೂ ಅನಾಥವಾಗಿವೆ.

ಛಿದ್ರ ಕಥನಗಳ ಸಮಾಜ

ನಮ್ಮ ಎಷ್ಟೋ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನಾಥವೂ ಅಳಿವಿನಂಚಿನ ಸಮಾಜ ಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬೃಹತ್ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅತಂತ್ರವಾದದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೃಹತ್ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧುತ್ವವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ತುಂಡು ತುಂಡಾದ ಅಲೆಮಾರಿ ಬಂಧುತ್ವ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾರದು. ಹಾಗೆ ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳೂ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರು

ತ್ತವೆ. ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮುರಿದಹೋದ ಪ್ರತಿಮೆ ರೂಪಕಗಳಂತೆ ಚದುರಿಹೋಗಿವೆ. ಅಂತವುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೇ ಇನ್ನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಛಿದ್ರಾವತಾರಗಳ ದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಬಂಧುತ್ವ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮಾಜ ಕೂಡ ಯಾಕೆ ಛಿದ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ದೇಶಿ ಕಥನವೇ ಮುರಿದುಹೋಗಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ದೇಶಿ ಕಥನದ ರಚನೆಗೂ, ಅದರ ಒಟ್ಟು ನೀತಿಗೂ, ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ರಚನೆಗೂ, ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ತತ್ವಕ್ಕೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸಾವಯುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಂಧುತ್ವದ ಕಟ್ಟನ್ನು ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಬದುಕುಳಿಯುವ ಅವಕಾಶ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು, ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಮುರಿದು ಹೋದದ್ದಕ್ಕೂ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಹರಿದು ಹೋದದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಅಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಕಥನಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದ್ದವೆಂಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡ ನೆಲದ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಮೇಲೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಕಥನಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರಚನಾರಹಿತ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಗೂ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೂ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಒಡಲಿಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೇಯ್ಗೆಯಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಕಥನದ ಒಳಾವರಣವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೊರಾವರಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಒಳಾವರಣದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಕಥನವು ಅಡಗಿತ್ತು. ಅದು ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವದ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಕವಲೊಡೆದಿವೆ. ಬಹುತ್ವದ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯಗಳೇ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು. ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಫಲಾನಂತರ ಬಹುರೂಪಿ ಸಮುದಾಗಳು ತಮ್ಮ ಕೇರಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿದವು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದಂತವು ಸರಿಸುಮಾರು ಒಂದು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಅನಾಥತೆಯನ್ನೇ ಭಾವಿಸಿವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಎಂದಿನಂತೆಯೇ ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ತನ್ನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಜಶಾಹಿಗಾಗಿ ದುರಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಧೀನ

ಅವಧಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ರಾಜನಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ, ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ದೊರೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಾಳೆಗಾರರಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕುಲನಾಯಕರನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರ ಮೂಲಕ ತಮಗೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಬಂಧುತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಸರಳ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಯಾವಾಗಲೂ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವ ರೀತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಕ್ರಮವಾಗಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷವಾಗಿ ವೀರರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮರೆಯಲು ಕೂಡ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳು ರಾಜಾಶ್ರಯ ಪಡೆದು ರಾಜವಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೆ, ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಸಮಷ್ಟಿ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ರಾಜಶಾಹಿಯ ಗಡಿಯಾಚೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೇಶಿಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಸ್ಥಾನೀಯ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣ ಗೊಂಡರೂ ಅವರ ತತ್ವದ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದು ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿಯೇ. ಆದರೆ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಬೇರೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ಅದೇ ಪರಿಸರದ ಕುಮಾರರಾಮನ ಮೂಲಕ ಜನಪದರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೀತಿಗೂ ಅಂತರವಿದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ರಾಜನಿಲ್ಲದ ಪಾಳೆಯಗಾರನಿಲ್ಲದೆ ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಇತ್ತು. ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಾಯಕನಿಷ್ಠೆಯ ಬಸವತತ್ವದ ಬುನಾದಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಯಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ರಚನೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಬಲವಾದ ಸಮಷ್ಟಿ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಳಚಿದ ಕೊಂಡಿಗಳಂತಾದ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಯುಗವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದ್ದರೂ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ದೇಶಿ ಕಥನ ಚಳುವಳಿ

ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ

ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನೆ ಹಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಏಕನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಹು ನಾಯಕತ್ವದ, ಆದರೆ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೇ ಅನನ್ಯವಾದ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೇಶೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿವೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರಕ್ಕೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಥನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿವೆ. ವಚನದ ಪುಟ್ಟ ಆಕೃತಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಯಾವತ್ತೂ ತಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಬೃಹತ್ ಆಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಮಹಾಕಥನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಗಿಂತಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾದ ತನ್ಮಯತೆ ಮತ್ತು ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ವಚನಗಳ ರಚನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಆನಂತರ ಅದು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಬಹು ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರಕ್ಕೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಂಡ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡಿವೆ. ವಚನ ಸಿದ್ಧಪಠ್ಯವಾಗಿ ನಿಂತುಹೋದರೆ, ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವರ ಕಥನಗಳು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಪುನರ್‌ಸೃಜನೆಗೆ ಆಹಾರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ರೂಪಾಂತರ ಪಠ್ಯವೇ ನಿಜವಾದ ಹುಡುಕಾಟ. ಸಿದ್ಧ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥದ ಹುಡುಕಾಟವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅರ್ಥದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿ ಯಿರುತ್ತದೆ. ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವಾತ್ತೂ ಅರ್ಥದ ಹುಡುಕಾಟದ ದಾಹವನ್ನು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ಯಜಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಕೂಡಲೇ ಸ್ವತಃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲ ಧರ್ಮದ ಸಂಹಿತೆಗಳಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಅಪಾಯದಿಂದ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಿವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರನ್ನೋ ದೇವರನ್ನೋ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಹಾಡುವಂತವಾಗಿವೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ತನ್ನ ಹುಡುಕಾಟದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧ ತತ್ವವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕೂಡಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವ ಬಂದು ಜಾತಿಯ ಅವತಾರಕ್ಕೆ ಮರಳಿತು. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಕೂಡ ಇಂತಹ ಅಪಾಯದಲ್ಲಿ ಇವತ್ತು ಸಿಲುಕುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಆರಂಭದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನೈತಿಕ ವಿನಾಶವನ್ನು ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೆ ಅವರಿಗೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಚಳುವಳಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ್ದಿದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರಕ್ಕೆ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಆವರಿಸಿತೆಂದು ಆಲಾಪಿಸಿದ್ದು, ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ್ದು. ವಚನದ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗಾಢವಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಇದರರ್ಥ

ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಚಳುವಳಿಯ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತೇ ವಿನಃ ಅದು ತತ್ವದ ಪಠನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹದಿನೈದು ಮತ್ತು ಹದಿನಾರನೆ ಶತಮಾನಗಳ ವೇಳೆಗೆ ಬೃಹತ್ ಕಥನವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬೃಹತ್ ಕಥನ ಗಳೆಂತಲೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ವಚನದ ರೂಪಕಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ನೆಲದ ಸಾರದಿಂದ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಮೌಖಿಕಗೊಳಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಅವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ದುಡಿಮೆಯ, ಕಾಯಕದ, ಉತ್ಪಾದಕ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿದ್ದ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕಾಯಕ ಎಂಬುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ದರ್ಶನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಬಗೆಯ ನೀತಿಯೆ ಅವರ ಬದುಕಿನ ದೈನಂದಿನ ಕ್ರಮವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವ ದಲಿತರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾಡಿದರು. ಅದನ್ನೇ ಅವರ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೂಡ ದೇಶಿಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ ಆಚರಿಸುತ್ತ ಮುಂದುವರಿಸಿದವು. ಇದು ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣದ ಚಳುವಳಿ. ದೊಡ್ಡ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಚಳುವಳಿ ಕ್ರಾಂತಿಪಲ್ಲಟಗಳು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಅಂತರ್‌ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗೇ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗಳು, ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಒಳಗೇ ಹೊರಗಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮರೆಮಾಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರಕ್ಕೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ದೇಶಿಕಥನಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆಮಾಚಿದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲೇ ಅವು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದರ್ಪದ ಎದುರು ಈ ಸಮಾಜಗಳು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೀತಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ಗುಪ್ತ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ಶಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಥನವೇ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಾದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ತನ್ನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಿದೆ.

ಆದರೆ ಇದು ಕೂಡ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಎದುರಾದ ಸಂಕಷ್ಟದಂತೆಯೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಮತ್ತೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಚಳುವಳಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗಳಿಗೇ ಬರುವ. ದೇಶಿಕಥನಗಳ ಚಳುವಳಿಯು ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಾದದ್ದು. ಸಮುದಾಯದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂತದ್ದು. ಸಮಷ್ಠಿಯಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸು

ವಂತದ್ದು, ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಬಂಧುತ್ವದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸು ವಂತದ್ದು. ಬೇರುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂತದ್ದು ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಉಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭ ಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಸಿರಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಜುಂಜಪ್ಪರ ಕಥನವನ್ನು ಹಾಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳಿಗೆ ಗಾಢವಾಗಿ ತಾದ್ಯಾತ್ಮ ಹೊಂದುವುರಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಕಥನಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ದರ್ಪದ ಮುಂದೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಾವಯವ ಬಂಧುತ್ವದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಜೀವದ ಲಯನಾದ ಸ್ವರ ಸ್ಪರ್ಷ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ರಾಗದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುಗರು ಪರಂಪರೆಯ ನಾದವನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಬೆಳೆಸುತ್ತಲೆ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತರಾವರಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರೊ. ಜಿ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಗಾಯಕರನ್ನು ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕರೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಿ ಕಥನ ಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ, ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ, ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರು ವೃತ್ತಿಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಹಣಕಾರರು. ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿ ಹಾಡುವವರು ಎಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಒಳಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬೇರೆ. ಯುರೋಪಿನ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಇರುವರಾದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ ಹಾಡುವವರು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರವೇ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ವೃತ್ತಿ ಯಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಠಿಯ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕರು ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಸಂಕುಚಿತವಾದದ್ದು. ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚನ ಕಾರರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ನಿರೂಪಕರ ಬಗ್ಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತುಂಬ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವುದಿದೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಸಂಗತಿಯೂ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಒಟ್ಟು ಬಂಧವೂ ಐಕ್ಯಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ದಲಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಹೌದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕವಾದ ಈ ಕಥನಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವುಗಳ ಒಳ ಬಂಡಾಯದಿಂದಲೇ.

ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಕಥನದ ಶರೀರ. ಈ ಶರೀರ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತತೆಯ ತುಡಿತವಿರುವಂತದು. ಲೌಕಿಕ ಶರೀರದ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಅನುಭಾವದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಅವು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯ ಎಂದ ಕೂಡಲೇ ಕಥನದ ಕವಚವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕವಚವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಲವಾಗುತ್ತಾ ಬಹುರೂಪಿ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯಗಳು ಸ್ಥಾನೀಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಾನೀಯವಾದ ಅರಿವಿನಿಂದಾಗಿಯೇ ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವ ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳಾಗಲು ಅವಕಾಶವಾಗುವುದು. ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಿಲ್‌ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಲೋರಿಹಾಂಕೊ ತನಕ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಬಹುಬಗೆಯ ಕುತೂಹಲಕರ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಠ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚಾಮ್‌ಸ್ಕಿಯಂತಹ ತಜ್ಞರು ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಡೆರಿಡಾನಂತಹ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ಪಠ್ಯವನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಯಾಮದಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಮನೋ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಇವತ್ತಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳರಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಪಠ್ಯ ವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅನುಭವಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬಿಡಿಸಲು ಎರಿಕ್ ಫ್ರಾಮ್‌ನಂತಹ ತಜ್ಞರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ದ್ದಾರೆ. ಪಠ್ಯ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಶರೀರ ಎಂಬುವಷ್ಟು ಸರಳವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಸಾವಯವ ರಚನೆಯು ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ದೇಶಿ ಕಥನದ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಥನವನ್ನು ಹಾಡುವವರು, ಕೇಳು ವವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಕಥನದ ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರೆತರೆ, ಅದೇ ದೇಶೀ ಕಥನವು ನಂಬಿಕೆಯ, ಆಚರಣೆಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಮಷ್ಠಿ ಜಾಗೃತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಲೌಕಿಕ ಅಲೌಕಿಕ ಎರಡೂ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಬೃಹತ್ ದರ್ಶನ ಎಂಬಂತೆ ಅನೇಕರನ್ನು ಒಂದೇ ನಾದದಲ್ಲಿ ಹಾಡಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸು ತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಕಥನದ ಶರೀರವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಪಠ್ಯವು ಸಮಷ್ಠಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಗಾಯಕನ ಮೂಲಕ ಅನಾವರಣಗೊಂಡ ಒಂದೇ ಒಂದು ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಪಠ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅದು ಮನರಂಜನೆಯ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವತ್ತೂ

ಅಪೂರ್ಣ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪಡೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳ ಮುಂದುವರಿದ ಪಠ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ.

ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆ ದೇಶೀ ಕಥನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗೂ ಪಠ್ಯದ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಡುಗಾರನದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವಾದರೆ ಆಲಿಸುವ, ಪಾಲಿಸುವ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವೇ ತಮ್ಮ ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಆಕೃತಿಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಪೂರ್ವದ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಚಯದ ಕೋಶಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಬಿಂಬವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸು ತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಠ್ಯ ಎಂಬುದು ಗೋಚರ ಅಗೋಚರ ಎರಡೂ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಅಗೋಚರ ಶೈಲಿಯೆಂದರೆ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಸ್ಸು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಗಾಯಕನು ರೂಪಿಸುವ ಒಂದು ಪಠ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ತನ್ನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯದ ಗುಣವನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಚ್ಚಿಡುವಂತೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾರ ಸಂಗ್ರಹಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಗಾಯಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕರೂ ಆಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕಥನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಪಠ್ಯವು ಕೂಡ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಹೌದು. ಪಠ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯವು ಆಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದು ಮೂಲತಃ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವಾದರೂ ಪಠ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಸಮಷ್ಟಿಯೆ ಆಗಿದೆ. ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯವು ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣ ರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವು ಇಡೀ ಆ ದೇಶೀ ಕಥನದ ಸಮುದಾಯದ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯವು ನಂಬುವ ಆಲೋಚಿಸುವ ಒಟ್ಟು ಕ್ರಮವೇ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾದ ಯಾವುದೇ ಕೆಲವು ಆಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅದು ರಚನೆಯಿದ್ದೂ ರಚನಾರಹಿತ ವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ರಚನಾರಹಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ರಚನಾರಹಿತವಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮುರಿವ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಮ ದೇಶಿಕಥನಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ.

ದೇಶಿಕಥನದ ನೀತಿ ಅದರ ಸಮುದಾಯದ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ 'ವಕ್ಕಲು' ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯ. ತನ್ನ ಕಥನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅರ್ಥ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಪಾಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಈ ಪಠ್ಯವು ಅನುಭಾವದ ರೀತಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಬಂಧುತ್ವದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವು ಸಮುದಾಯದ ಹೊರ ಮೈಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ದೇಶಿಕಥನಗಳ ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅವತಾರಗಳಷ್ಟೇ ವಿನಃ ಅವು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಅಂತಿಮ ದರ್ಶನದ ರೂಪಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ತುಂಬ ಸಹಕಾರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಯೂ, ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಯೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸೂಚ್ಯಪಠ್ಯ ಇರದು. ಅಂತೆಯೆ ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ದೇಶಿಕಥನಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಎಂದಾಗ ಕೇವಲ ಕಥನದ ಛಂದಸ್ಸು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಪಠ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ತನ್ನ ಬಹುರೂಪಿ ದಾಹದಿಂದಲೇ ಬದುಕುಳಿದಿರುವುದು. ಪಠ್ಯ ಒಂದು ಬಾರಿ ಖಚಿತವಾದ ಆಕೃತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಪಠ್ಯದ ಬಹುರೂಪಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ನಿಂತು ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಪಠ್ಯದ ಜಡ ಅರ್ಥಗಳೇ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತವೆ.

ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿಯ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡರ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೆ ದೇಶಿಕಥನಗಳಿಗೆ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಈ ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂಚ್ಯ ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಂಗಮಿಸಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆ ಜಂಜಪ್ಪನ ಜಾತ್ರೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಸಿರಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಕಥನದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ವಾರ್ಷಿಕ ಜಾತ್ರೆಗಳು ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನ ಕೇವಲ ಹಾಡಿಕೊಂಡು ರಂಜನೆಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಪುನರ್ ಆಚರಣೆಗಳೆ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ ಜಾತ್ರೆಯ ಸರ್ವ ವಿವರವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಜಾತ್ರೆ ಇವರೆಡನ್ನೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಒಟ್ಟು ಆಯಾ ಜನಪದಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನಸ್ಸು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ದನಿಯ ಅಗಾಧ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯೂ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಚ್ಯ ಸೂಚ್ಯ ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳು ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಸಂಗಮಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಬೃಹತ್‌ಪಠ್ಯದ ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ.

ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಆಂತರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಷ್ಠಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯವು ಸಂಬಂಧಗಳ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕಥನಗಳ ಜಾತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಲೊ ಮರು ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೊ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಪ್ಪಂದ ಜಾತ್ರೆಯ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಾಡಬಹುದು. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸಿರಿಕಥನಗಳ ಜಾತ್ರೆಗಳು ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಯೂಂಗ್‌ನಂತಹ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶೀಯ ಕಥನಗಳ ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈತನಕ ಯಾರೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ತುಳುನಾಡಿನ ಕಥನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೀಟರ್‌ಜೆ ಕ್ಲಾಸ್, ಲಾರಿಹೊಂಕೊ, ವಿವೇಕರೈ, ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ದೇಶೀಯ ಗಾಢತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಿದೆ. ಇವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಡಾ. ಅಭಯಕುಮಾರ್, ಡಾ. ವಾಮನ ನಂದಾವರ ಅವರು ಕೂಡ ಒಟ್ಟು ತುಳುನಾಡಿನ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಇಂತಹ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವ ಆಚರಣೆಗಳು ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳು ಸಾವಯವ ರಚನೆಗಳು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂಚ್ಯ ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳಿಂದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯವು ಪೂರ್ವಿಕರ ಸ್ಮೃತಿ ಕೇಂದ್ರವೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಧಾರಣವಾದ ನೆನಪಿನ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಚರಣೆಯೂ ಹೌದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಕಾಸವೂ ಹೌದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸ್ಥಿರವಾದ ಅಭಿರುಚಿಗಳೆಂತಲೊ ಭಾವನೆಗಳೆಂತಲೊ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ

ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದೂ ಅದು ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ತತ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡ ಈ ವಿಕಾಸದ ಜೀವಸರಪಳಿಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಗಳ ನೇಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯ ಹಾಗೂ ಸೂಚ್ಯ ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಾವಯವ ಸಂಯುಕ್ತ ರಚನೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಬಹಳ ಕಠಿಣವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿ. ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯು ರೂಪಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿವೆಯಾದರೂ ಆ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ.

ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಂಧುತ್ವದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನ ಅರಿವಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಠವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಸಮಷ್ಠಿ ವಿಶಿಷ್ಠವಾಗಿ ಸಂಯುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು. ದೇಶೀ ಕಥನಗಳ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಾರಿಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮುಕ್ತ ಹಾಗು ಸಮಷ್ಠಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಮಷ್ಠಿಯಾದುದಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಬಹುರೂಪಿಯೂ ಹೌದು. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಏಕಾಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುರೂಪಿ ತತ್ವದಿಂದಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮೆದುಳಿನ ರಚನೆ ವಿಕಾಸವಾಗಿರುವುದು. ಬಹುತ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಜೈವಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಜೈವಿಕ ಹಾಗೂ ಬಹುತ್ವ ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಮಷ್ಠಿ ಹದವನ್ನು ಲಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಿಕಾಸವಾದದ್ದೇ ಸಮಷ್ಠಿಯಾಧಾರಿತ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಯಿಂದ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ರಚನೆ ಶೈಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಂತ್ರ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಮಷ್ಠಿಯ ನೀತಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಏಕಾಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಷ್ಠಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದನಿ. ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಘನವಾಗಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಬಹುರೂಪಿ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನಂತತೆಗೇ ಧ್ಯಾನಿಸುವುದೆಂದಾಗು ತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ವಾಚ್ಯ ಪಠ್ಯವು ಈ ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸದಿದ್ದರೂ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಷ್ಠಿಯ ಮೂಲಕ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸೂಚ್ಯ ಹಾಗೂ

ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ದಾಟಿದ ಅರ್ಥಗಳ ಬಂಧುತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಠಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಅದು. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಥನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಸಮುದಾಯದ ಅರಿವಿಗೇ ಮರಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೆ ಹೊರತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚೆಗಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ತೊಡಗದೆ ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸೂಚಕಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೊರಳಿ ಪಠ್ಯದ ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಠಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಜೈವಿಕ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಪಠ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದು. ಜೈವಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಠಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಜೈವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಪಠ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಜೈವಿಕತೆಯೂ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೂ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಬದುಕುಳಿಯುವ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಬೆಳೆದಿರುತ್ತವೆ.

ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಈಗೀಗ ಚರ್ಚೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಹಾಲಕ್ಕಿ ವಕ್ಕಲಿಗರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹುರೂಪಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸ್ಥಾನೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿದ್ದೂ ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮಾನವಕುಲ ವಿವರಣಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೂ ಮತ್ತು ಇವತ್ತಿನ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಇವರೆಲ್ಲರ ಅಧ್ಯಯನ ಗಳೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ಒಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಸಮಷ್ಠಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಧ್ವನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮದಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸ ಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾವಯವ ದೃಷ್ಟಿ

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಸಮುದಾಯದ ತಾತ್ವಿಕ ಮೊತ್ತವೆಂದು ಕಂಡರೂ ಕೂಡ ಅದು ಮೊತ್ತದ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣುವ ಮೌಲ್ಯ ಪರಿಕರಗಳ ಬುತ್ತಿಯಾಗಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ವಾಗದು. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸಾವಯವ ರಚನೆಯ ಜೈವಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ

ಬಂಧುತ್ವ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವ ಸರಪಳಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕ ಬಂಧುತ್ವದ ಅರ್ಥ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರಪಳಿಯ ರಚನೆಯು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಬಂಧುತ್ವದ ರಚನೆಯು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ ಬಂಧುತ್ವವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೀತಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಜೀವ ಸರಪಳಿಯ ನಿಸರ್ಗದ ನೀತಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ದೇಶಿಕಥನಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಎರಡೂ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಠಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾವಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಾವಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ತನ್ನ ರಚನೆಯ ಪ್ರತಿ ಅಂಗದಲ್ಲೂ ತನ್ನದೇ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನದ ಸಾವಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಬೆರೆತಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಸಿರಿ ಆಚರಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಠಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಷ್ಠಿಯೇ ಹೊರ ಮೈಯ ಸಾವಯುವ ರಚನೆಯೂ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಂತರ್ಯದ ಒಂದು ಸುಪ್ತ ರಚನೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಗಡಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸೂಚ್ಯ ಪಠ್ಯದ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಸುಪ್ತ ರಚನೆಯು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಸಾವಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪಾಡನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ತನ್ನ ನೆರೆಹೊರೆಯ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟೇ ಸಾವಯುವ ರಚನೆಯು ಸಡಿಲವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗವು ಎಲ್ಲ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಭದ್ರತೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಎಲ್ಲ ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ಇಂತಹ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಕಿರುಕಥನಗಳ ಸಾವಯುವ ರಚನೆಯನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಮುರಿದು ಹೋದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಂತೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಆಕೃತಿಯಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಸಾವಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಡದೆ ತುಂಬಿಹೋಗಿರುವ ನೂರಾರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಂತೆಯೇ ಲೋಕದೃಷ್ಠಿಯೂ ಸಾವಯುವ ದೃಷ್ಠಿಯೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ

ಬದುಕಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನೀತಿ ಎಂಬಂತೆ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೊತ್ತದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಯವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯು ಅದು ಮೌಖಿಕವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾರದ್ದಾಗಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದು. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೇ ವರ್ಷದ ಮೊದಲ ದಿನದ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಗೂ ಆ ವರ್ಷದ ಕೊನೆಯ ದಿನದ ಒಂದು ಆಚರಣೆಗೂ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇಡೀ ಒಂದು ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಯವ ಮನಸ್ಸು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಸಾವಯವ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಾವಯವ ಮನಸ್ಸು ಸಾವಯವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಬೆಸುಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೇತುವೆಯಾಗಿಯೂ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವಯವ ವಯಸ್ಸಿನ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಶಾಲವಾಗುವುದು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಾವಯವ ಮನಸ್ಸಿನ ರಚನೆಗಳಾಗಿದ್ದು ನಿರಂತರವಾದ ಸಮಷ್ಟಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದು. ಸಾವಯವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡಿ ಕಥನವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು, ಹಾಡುವುದು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದು ಹಾಗೂ ಆ ಕಥನದ ಮರು ರೂಪಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡುವುದು, ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಕಥನವನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಸಮಷ್ಟಿ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾವಯವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮಗಳು. ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಸಾವಯವ ದೃಷ್ಟಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಮೊತ್ತವಾಗಿರದೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬಹುರೂಪಿ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ರಚನೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಗದ ಅಂಶವಾಗಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಕೇಂದ್ರಿತ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಸಾವಯವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಮಾಜ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಎಲ್ಲೆಯ ಆಚೆಗಿನ ಅನುಭಾವದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಹುಡುಕಲು ಅದನ್ನು ತನಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂತಹ ಸ್ವಭಾವವು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅನಂತತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಾವಯವ ದೃಷ್ಟಿಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಹಜ ಕೃಷಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ಪಂಡಿತರು ದೇಶಿ ಕಥನ

ಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಯುರೋಪಿನ ಬಹುಪಾಲು ಚಿಂತಕರು ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ನಮ್ಮವರು ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಮಗ್ಗದಲ್ಲಿ ನೇಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಂತು ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದು ಕೂಡಿಸಿಯೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹಾಗೂ ಆತಂಕದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಇವರೆಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಮೌಲ್ಯದ ಸಾಮ್ಯ ರೂಪಗಳೆಂದು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಎಲ್ಲ ದಿಗ್ಗಜರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಧರ್ಮವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಏಕಾಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಭುದ್ಧವಾದ ಆಕ್ರಮಣ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ, ಮಹೋನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಯಾರ ಅರಿವಿಗೂ ಬಾರದಂತೆ ನುಂಗಿಹಾಕುತ್ತಾ ಏಕಾಕೃತಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಪಠ್ಯಗಳ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬಂಧನವನ್ನು ಅದು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವತ್ತೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸದಾ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಡೆಯುತ್ತಲೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾದ ಒಂದು ಗುರಿ ಒಂದು ನೆಲೆ ಒಂದು ತತ್ವ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಇರದೆ ಅದು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅನಂತತೆ ಯನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅರಿವಿನ ಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜ್ಞಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ ಧರ್ಮವು ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅರಿವಿನ ದಾಹ ವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅರಿವಿನ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಅಹಂನಿಂದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಹೀಗಾಗಿಯೇ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಠ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಪಠ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಡುವುದು. ಅದೇ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣವಾಗಲಿ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣವಾಗಲಿ ಪಠ್ಯದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ ಯನ್ನು ಮುರಿದು ಧರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಥನವನ್ನಾಗಿಯೇ ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಠಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲ

ಮೇಲಿನ ಓನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಹೀಗೆ ಧರ್ಮದ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರಕ್ಕೆ ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳು

ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೇವರುಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಭಗವದ್‌ಗೀತೆಗೂ ಸಿರಿಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಅಂತರಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೂ ಶ್ರೀ ವಿಷ್ಣುವಿಗೂ ಭೇದವಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಅಂತರಗಳು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೊನೆಯನೆಂದೂ ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಅಂತಿಮ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಖಚಿತ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಿ ಘಟಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತನಗೆ ಕಂಡ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆ ಬಗೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವು ಯಾಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಗುಣದಿಂದಲೆ. ಬಹುರೂಪಿಯಾಗುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಅನೇಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಪೇಕ್ಷಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಪುಟ್ಟ ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಆದರ್ಶ ವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಧರ್ಮವು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಜಾತ್ರೆಗಳಾಗಲಿ ಅವರ ಸುತ್ತಲ ದೇಶಿಕಥನಗಳಾಗಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಸಮುದಾಯದ ಸಂಯುಕ್ತ ತತ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಿಧಾನದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿಯೂ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಿಧಾನವು ರೂಪಿಸುವ ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂವಿಧಾನವು ಹೇಳುವ ಮಾನವರಹಿತವಾದ ದೇವರುಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಯರು ಬರುವುದಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವು. ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರು. ಇವತ್ತಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಆದಿವಾಸಿ ಇಲ್ಲವೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಧರ್ಮದ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆಯು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ವಭಾವ ಅಷ್ಟೇ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಚಳುವಳಿಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ವ್ಯವಸಾಯ. ವ್ಯವಸಾಯ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಕಾಯಕದ ವ್ಯವಸಾಯವು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಗುಣ. ಅಂತಹ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಬಸವಣ್ಣ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ಮಾಡಲು ಅಷ್ಟಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಇಂತಹ ಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೇ. ಮರಳಿಬಂದ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಕೇರಿಗಳ ಬೇರುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದೇಶಿಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆ.

ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶಿಕಥನಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಹಿಂದುತ್ವದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ನುಂಗಲು ಬಹಳ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೂ ಎಷ್ಟೊಂದು ಅಂತರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೇ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಉಪಪಠ್ಯಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಥನಗಳನ್ನೂ ಬಲವಾಗಿ ಒಂದು ಮೂಟೆ ಕಟ್ಟಿ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿ ಇಡಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಬಾರದು. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಸಿರಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದ ನೂರಾರು ವೀರರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಉಪರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಇವರೆಲ್ಲ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಆಚೆ ಬಂದವರು. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇವರೆಲ್ಲ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅವತಾರಗಳಂತೆ ಕಂಡಿರುವುದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ತಂತ್ರದಿಂದಲೇ. ಧಾರ್ಮಿಕ ರಚನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರ ದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಆಚರಣೆ ಉತ್ಸವ ಜಾತ್ರೆ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಇವತ್ತು ಕಂಡುಬರುವ ಹಿಂದೂ ಪ್ರಭಾವವು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಒಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದವರು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ತನಕ ನನಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ನೆರಳಲ್ಲೇ ನಮ್ಮವರು ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದಲ್ಲೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲೋಪಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಯಿಂದ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮಾನವಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಅರಿವಿನ ಹುಡುಕಾಟದ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಬರಹಗಳ ಓದಿನ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕರು ಧರ್ಮದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನಾದರೂ ಮನಗಾಣಬೇಕು.

ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಾವಯವ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಸಂರಚನೆಗಳಾಗಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಿಂದುತ್ವದ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಕ್ಕಲು ಪಡೆವ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹಂಬಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸಾಯ ಗುಣವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆ ಧರ್ಮವು ಸಂಸಾರ ಎಂಬ ಮೇಲುಪ್ಪರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ನೀತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞಯಾಗ ಹೋಮ ಹವನಗಳೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಲೌಕಿಕದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಸಂಗತಿಯೂ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡವಳಿಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಕ್ಕಲುಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದು ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಜಾತ್ಯತೀತ ಪಠ್ಯ

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಯಾವ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೂ ಜಾತಿಯ ಚಹರೆಯಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯದ ಗುಂಪಿನ ವಕ್ಕಲಿನ ಬಂಧುಬಳಗದ ಗುಣಗಳೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ತನ್ನ ಗುಂಪಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಇವರ‍್ಯಾರೂ ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ವೀರರಲ್ಲ. ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ದನಿ ಎಲ್ಲ ಕಥನಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಶೈವ ಸಮಾಜವು ಜಾತಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಾಗ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರಿಬ್ಬರೂ ಜಾತಿಯ ವಿಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಕಟುವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದಾದರೂ ಅದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಪ್ಪಂದವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಾವಯವ ಬಂಧುತ್ವದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯ ಹೊರಕವಚವನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದರ ಒಳಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಗಸರಿಗೂ ಹೊಲೆಯರಿಗೂ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರಿಗೂ ಗೌಡರಿಗೂ ಕುಂಬಾರ ರಿಗೂ ಮಾದಿಗರಿಗೂ ಗುಪ್ತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧುತ್ವ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಂಟಸ್ತಿಕೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಬಂಧುತ್ವವು ಬಹಳ ಗಾಢವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥನ

ಗಳು ಕೂಡ ಇಂತದೇ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬಾಹ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕವಚವನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವಾಗಿ ಬೆತ್ತಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಒಳದನಿಯು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಜಾತಿ ಮೂಲವು ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಆತನ ಕಥನದ ಬಂಧುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳು ಜಾತಿತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಆತನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರಿಬ್ಬರೂ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ವೈದಿಕ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೊನೆಯ ತುದಿಯಿಂದ ಬಂದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಇವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ದಾಸರ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಾದ ನೀತಿಯಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಬಿಟ್ಟು ದೇವರ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯು ವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನಕದಾಸನಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೊ ದೇವರನ್ನೊ ಹುಡುಕಲು ಹೊರಡಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ತತ್ವಪದಕಾರರಂತೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹಂಚುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂವಹನಕಾರರಂತೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಛಿದ್ರವಾದ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನರನಾಡಿಗಳಿಂದಲೇ ಬಿಗಿದು ಬಲಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಸವಾಲು ಇತ್ತು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಮುಕ್ತಿಗಿಂತ ಸಮುದಾಯದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ದಲಿತರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊರಳಿ ಅದರ ಅಂಕುಶ ದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಪಂಚಮರನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವವು ಯಾವತ್ತೊ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನಾಗಿ ದೂರ ಎಸೆದಿತ್ತು. ಅಂತಾದ್ದರಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇ ಸ್ವಾಮಿಯರು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ದಾಸರಿಗಿಂತಲೂ ಹೊರತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ದಾಸರು ಹರಿಯನ್ನೊ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೋ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಳಗೇ ಉಳಿದು ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಎತ್ತರವನ್ನು ತಲುಪಬಹುದು ಎಂದು ಸಾರಿದರು. ಆದರೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ವೀರರು ಆ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ವೀರರು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿನವರಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರೆಲ್ಲ ದಾಸರು ಭಾವಿಸಿದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿದರೆ ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಮತ್ತು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಬರುವ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಚಳುವಳಿಯು ಹೆಚ್ಚು ದೇಶೀಯವಾಗಿ ಅವೈದಿಕ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೆ ದೇಶೀಯ ಕಥನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು

ಮಾಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳ ಮೇಲರಿಮೆಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಕಚ್ಚಾಡುವಾಗ ಕುಮಾರ ರಾಮನಂತಹ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವೀರರ ಕಥನಗಳನ್ನೂ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸ ಲಿಲ್ಲ. ಜನತೆಯ ಬದುಕನ್ನೇ ಅವು ಹಾಡಿ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡವು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ವೈಚಾರಿಕ ಅರಿವಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಾವು ಅವುಗಳ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ಅಳೆಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಸಿರಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಇವರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಗುರುತಿಗೆ ಸಿಗದ ಎಷ್ಟೋ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವರ ಒಟ್ಟು ನೀತಿಯು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಲೋಲುಪತೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಕೇವಲ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವರು ಈ ಬಗೆಯ ಒಳವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರರು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಲೋಲುಪತೆಯ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅನುಕರಣೆಯ ಜಡತ್ವವು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಗಳ ಉಡುಪುಗಳನ್ನೆ ಮುಸುಕಿನಂತೆ ಹೊದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಧ್ವಾನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ದೇಶೀಯವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಅನೇಕ ಬೃಹತ್ ಕಥನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಲು ದಾರಿ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಈ ಕಥನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರೊ. ವಿವೇಕರೈ, ಪ್ರೊ. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಡಾ. ಹನೂರು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಡಾ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಮುಂತಾದವರು ಸ್ಥಾನೀಯವಾಗಿ ದೇಶೀಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ದೇಶಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ.

ಪ್ರೊ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೇ ಅವುಗಳ ಕಥಾಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು

ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಶೋಧನೆ, ಸಂಗ್ರಹ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಲೋಪಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಷ್ಟಿ ಆತ್ಮಕಥನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಕಾಲ. ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ನಕಲಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದನ್ನು ತೀವ್ರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರೆ ಅಂತವರ ಆರೋಪಿತ ಅಧ್ಯಯನ ದಾಹದ ಬಳಕೆ ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ದನಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಥನಗಳನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿಂದಲೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಈ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ನೂರೆಂಟು, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಮುರಿದು ಹೋಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನೆ ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ನಕಲು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಸೃಜನೆಯದಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ದೇಶೀಯವಾಸಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದೇಶೀ ಸೃಜನ ಸಂವೇದನೆಯು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶುಷ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿದುಗೊಳಿಸಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸ ಬಹುದು. ಆ ಬಗೆಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ

ಈ ಬರಹದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಅರಿವಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದ್ದು ಇಂತಹ ಕ್ರಮಗಳಿಂದಲೂ ಹೇಗೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ನೀತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಸಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅರಿವಿನ ವಿಕಾಸಕ್ರಮವನ್ನೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಂದೇ ನೇಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿವಿನ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಬಗೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವೊಂದು ಮಾನವೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಗತಿಯಾಗಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಅರಿವಿನ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಬಲೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪುನರ್

ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ದೇಶೀಯ ಬೇರುಗಳಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮಾನವತ್ವದ ಬಂಧುತ್ವದ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ದೇಶಿಕಥನಗಳ ಅರ್ಥದ ಹುಡುಕಾಟವು ನನಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಾವಯವ ಬಂಧುತ್ವದ ನೇಯ್ಗೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ 'Space' ಮತ್ತು 'Time' ಹಾಗೂ 'Structure' ಅನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ (ಕಾಲ-ಅವಕಾಶ-ರಚನೆ) ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಒಳಗೂ ಗಾಢವಾಗಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶಿ ಕಥನವೂ ಕಾಲವನ್ನು ಅಗಾಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಮಿಷ, ಗಂಟೆ, ವರ್ಷಗಳ ಲೆಕ್ಕದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಂತಹ ಬಾಹ್ಯ ವಿಂಗಡಣೆಗೆ ಕಾಲ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಾಲ'ದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅರಿವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು ಅದರ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದ್ದಾಗ ಕಾಲದ ಕಾಲಾತೀತ ಗುಣ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಪಠ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಲದ ವಿಶಾಲ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯವೂ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾಲದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಜಾಗೃತಾವಸ್ಥೆಯ ಬಾಹ್ಯಲೋಕದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅಸಾಧ್ಯ ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತವಾದ ಕಾಲ ಪುರಾಣದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾಲವು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅದು ಅರ್ಥವೇ ಆಗದಿರಬಹುದು. ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾಲಾತೀತ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೇ ಪಠ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳು ವುದು. ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆ ಯನ್ನು ಮೀರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೇ. ಗೊತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಕಾಲವನ್ನೆ ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ಮರೆಸುವಂತೆ ಕಾಲದ ರಚನೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸ್ತರಗಳು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಕುಳಿತಿವೆ. ಇವು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಇರುವ ಮೂಲ ಮಾನಗಳು. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೆ ಪುರಾಣಗಳು ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಪುರಾಣದ ಗುಣವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಿಗೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶದ ಬಗ್ಗೆ ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾದ ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಚಾರಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಐನ್ ಸ್ಟೈನ್‌ನ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಅನೂಹ್ಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಸೂತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವುದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸಿ ಅತಿ ಅರ್ಥದ ಆರೋಪವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಒಂದೊಂದು ದೇಶಿ ಕಥನವೂ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣವೇ ಆಗಿದ್ದು

ಅದರ ಆವರಣವು ಅನೇಕವಾದ ಅವಕಾಶವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುವ Time ಹಾಗೂ Spaceಗೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಳುವ Time ಹಾಗೂ Space ಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ದಾಹ ಮತ್ತು ಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಗೇ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಗಳ ಆಚೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗೆ ಅಡಗಿರುವ ಕಾಲವು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕಾಲದ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಅವಕಾಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆವರಣಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಖಚಿತವಾದ ರಚನೆಯಿರದ ಕಾರಣ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಕಾಲದ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ವಾಚ್ಯ ರಚನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ವಾಚ್ಯ ರಚನೆಯು ತೋರಿಕೆಯ ಕವಚ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ರೂಪವಷ್ಟೇ. ವಾಚ್ಯ ರಚನೆಯು ಬಾಹ್ಯಾಂಗದ ತಂತ್ರ. ಹೊರಗಿನ ಮೈಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತರಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಳಾವರಣದ ಸೂಚ್ಯ ರಚನೆಯು ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಅನೇಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಆಂತರ್ಯವು ತುಂಬ ಜಟಿಲ ವಾದದ್ದು. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಾವಯವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಅನಂತತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರ ಕೈಗೂ ಎಟುಕದೆ ಆದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಲೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪರಂಪರೆ ಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆ ಕೂಡ ಕಾಲದ ಬಹುರೂಪಿ ಕವಚಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಧರಿಸುತ್ತಲೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ನೆಲೆಯು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೂ ಬೆಸುಗೆಯಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ. ದೇಶಿಕಥನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ವನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯದ ದನಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ದೇಶೀ ಸಮುದಾಯಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಬಹುರೂಪಿಯಾದ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಥನಗಳನ್ನೂ ಸಮಷ್ಠಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಇನ್ನಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅರಿಯಬಹುದು.

ಆಯ್ದ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

೧. ಜಿ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ೧೯೭೯, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೨. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ೨೦೦೧, ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ್ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೩. ಓ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ೨೦೦೧, ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು ೩

೪. ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ, ೨೦೦೧, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರ ಕನ್ನಡ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು

೫. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ೧೯೯೭, ರಾಮಕ್ಕ ಮೊಗ್ಗೇರ್ತಿ ಹಾಡಿದ ಸಿರಿಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

೬. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ೨೦೦೦, ಹಾಲಮತ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಕಾಶಕರು ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೭. ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ, ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೮. ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಂ. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ

೯. ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಾಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೬

೧೦ ಒಂದು ಸೊಲ್ಲು ನೂರು ಸೊರ, ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು ೧೯೯೯

೧೧. ತುಳು ಪಾಡ್ದನ ಸಂಪುಟ, ಸಂ. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭

12. Albert, Lord, 160, Singer of tale

13. Honko, Lauri, 1990, Religion, Myth and Folklore in the world's Epics-Kalevala and Its Predecessors, Religion and Society 30, Berlin, Newyork, Movton De Gruyter.

14. Honko, Lauri, 1996, Epics Hong The Silk Roads, oral Tradition ISSIv : 0883-5365, Vol I & II, Slavica Publishers, Inc, Columbus, Ohio.

15. Honko, Lauri, 1998, Textualization of Siri Epic, FF Communications 264, Helsinki : Academia Scientiarum Fennica.

16. Honko, Lauri, 1998, Tradition and Cultured Identity, Turku : NIF Publications, No.20, Wordic Institute of Folklore.

17. Honko, Louri in Collabaration with Chinnappagouda, Anneli Honko and Viveka Rai (Eds), 1998, The Siri Epic as performed by gopal Naika, Vol's I & II, FF Communications, 265, 266,Helsinki, Academic Scientiavum Fennica.

18. Sydow, Vol, C.w. 1948, Selected papers on Folklore, Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.

19. Peter, Watson, 2000, A Terrible Beauty : Weidenfeld and Nicolson, London.

20. Jarvinen. Irna Ritta, (Ed) 1986, Contemporary Folklore & Cultural change. Helsinki : Finnish literature Society.
21. Birendranath Datta, 2002, Folklore and Historigraphy, pub: National Foklore support Centre, India.
22. Muthumaraswamy M.N., 2002, Voicing Folklore, (Collection of Interviews) pub: N.F.S.C, Chennai, India
23. Lama-Kathu in Tribal and Folk Traditions of India, Ed: K.S. Singh, Birendranath Datta, Anthropological Servey of India - 1993.
24. Epic Mythology, E. Washburn Hopkius, Motilal Banarsidass - 1986
25. Gender, Genre, and power in south Asian Expressive Traditous, Ed: Arjun Appadurai, Frank J. Korom, Margaret A Mills, Motlal Banarsidass Publishers - 1994
26. Culture, Indelogy, Hegemony, KN. Panikkar, Tulika - 1995
27. Culture and Mperalism, Edward W Said, Vintage - 1994
28. Hegemony, Rober Bocock, Taustock publications, Newyork - 1986
29. The Singer of Tales, Alber lord London Harward University, press.

೫

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಎಂ. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಲೇಖನದ್ದು. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು, ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿ ಅಥವಾ ಅಲ್ಟಿಮೇಟ್ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ, ಎರಡು, ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ನ್ಯೂಟ್ರಾಲಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದು ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಮಧ್ಯೆ ಅಂತರ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಂಶ. ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ನಡುವೆ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಡೆದ ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪೈಪೋಟಿ ಈ ಟೀಕೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ ಇಂದು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾನವಿಕ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ನಡುವಿನ ಈ ಪೈಪೋಟಿಯ ಕಿರು ಪರಿಚಯ ಅಗತ್ಯ. ಈ ಪೈಪೋಟಿಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಕೂಡ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕಿದೆ. ಲೇಖನ ಆರಂಭಿಸುವ ಮುನ್ನ ಇದರ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಡುವುದು ಉಚಿತ. ಒಂದು, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕೀಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಇವೆ. ಪ್ರತಿ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ವಿಧಾನ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸ. ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನನ್ನ ಲೇಖನ

ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ವಿಧಾನದೊಂದಿಗೆ ದೂರದ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಬಹುದು. ಎರಡು, ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದ ಚರ್ಚೆ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಿಧಾನದ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವ, ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ವಿಧಾನದ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ತತ್ವ ಎನ್ನುವಾಗ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಫಿಲೋಸೋಫಿಕಲ್ ಅಥವಾ ಎಪಿಸ್ಟಮಲೋಜಿಕಲ್ ಡಿಬೇಟ್ ನಡೆಯಲಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಡಿ. ಬದಲಿಗೆ ನನ್ನ ಲೇಖನ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ಅಥವಾ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನ ಕುರಿತಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದೃಢ ಪಡಿಸಲು ತತ್ವ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ತತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ನೀತಿ, ನಿಯಮ ಎಂದರೂ ಸರಿಯಾಗಬಹುದು. ಮೂರು, ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಿಸಿ ಅದರ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಾಗ ನನ್ನ ಮುಂದೆ ಇರುವುದು ಒಂದು ಕನಿಷ್ಠ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಅಧ್ಯಯನದ ಚಿತ್ರಣ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಊಹೆಯನ್ನು ಬಲ ಪಡಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖ್ಯ ಥೀಸಿಸ್‌ನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾಗವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

ನಾಲ್ಕು, ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವನ್ನು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದ ಆಳ ಅರಿವುಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಯುವ ಒಟ್ಟು ಪರಿಸರ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ರಾಜಕೀಯದ ಕಿರು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಸಬಹುದು. ಸಂಶೋಧನೆ ಒಂದು ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರದ ಅಥವಾ ಸರಕಾರೇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗಿರಾಕಿಗಳಿಗೆ ಮಾಡುವ ಸಂಶೋಧನೆ ಅವರ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಂದ ನಡೆಯುವ ಸಂಶೋಧನೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕಾದರೂ ಸರಕಾರದ ಪರ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅದು ಸರಕಾರದ ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಗೆ ಪರವಾಗಬೇಕೆಂದು ಯಾರು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಸರಕಾರದಿಂದ ಸಹಾಯಧನ ಪಡೆದು ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಫಲಿತವನ್ನು ಅವುಗಳ ಐಡಿಯಾಲೋಜಿಕಲ್ ಒಲವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಶೀಲನೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ತುಂಬಾ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಐಡಿಯಾಲಾಜಿ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಘನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ

ಐಡಿಯಾಲಜಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರಕಾರದಿಂದ ಸಹಾಯಧನ ಪಡೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೂ ಆಗಬಹುದು. ಜತೆಗೆ ಸರಕಾರದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಖಾಸಗಿ ಏಜೆನ್ಸಿಗಳು ಇಂದು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಸಹಾಯಧನ ನೀಡುತ್ತಿವೆ. ಅವಂತು ಅವುಗಳ ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಹಾಯಧನ ನೀಡುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿದೆ. ಲೇಖನ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಭಾಗ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಿರು ಪರಿಚಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವೆ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಾಗಿ ನಡೆದ ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪೈಪೋಟಿ ಹಾಗೂ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರ ಇದೆ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿ ಅಥವಾ ಅಲ್ಟಿಮೇಟ್ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ, ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ನ್ಯೂಟ್ರಾಲಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಮಧ್ಯೆ ಅಂತರ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಭಾಗ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಭಾಗ ೧

ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪೈಪೋಟಿ

ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಮಾನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಫಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಧಾನ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಾದ. ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಧಾನ ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದ ಗಂಧವೂ ಇರಬಾರದೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಪದ ಇಂದು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯೇ ಬದಲಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಎರಡು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇಂದು ದ್ವೇಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು, ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಅದರ ಅನ್ವಯಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಥವಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ. ಅಂದರೆ ಎರಡನೇ ಕಾರಣ ನೇರವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ. ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಂತಿವೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳುವ

ಅಗತ್ಯ ಇದೆ. ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪೈಪೋಟಿಯ ವಿವರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಿಸುವ.

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಏಕಮಾತ್ರ ವಾರಸುದಾರನಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಏಕಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತು ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸ್ವಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಮಾನವಿಕ ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಏಕಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಈ ಎರಡರ ಮಧ್ಯೆ ತಿಕ್ಕಾಟ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಈ ಎರಡರ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಜತೆಗೆ ಒಂದು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಸಹಜ ವಾಗಿಯೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನ ವಿಧಾನ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನನಗೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು ವಿಧದ ತ್ರಿಶಂಕು ಸ್ಥಿತಿ. ಅತ್ತ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರನೂ ಅಲ್ಲ, ಇತ್ತ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರನೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಎರಡರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೇಲೈಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಸ್ತರ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ ಕೂಡ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ವನ್ನು ಎರವಲು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮಾನವಿಕದಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಬರಹಗಳು ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಬರಹಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭ ಯಥಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಈ ಬಗೆಯ ಏಕಾಧಿಪತ್ಯ ವನ್ನು ಮಾನವಿಕ ಇಷ್ಟಪಡಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೇವಲ ಇಷ್ಟಪಡುವ ಅಥವಾ ಬಿಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯತೆ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ಕೊಡುವ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲೂ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇತರ ಶಿಸ್ತುಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಷ್ಟು ದೂರ ಅಥವಾ ಹತ್ತಿರ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಲೇ ಆರಂಭವಾದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅಷ್ಟೇನು ಕಿರಿಕಿರಿ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ

ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮಾನವಿಕಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಸಿಗುವ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವವು ಕಡಿಮೆ ಆಗುತ್ತಾ ಬರತೊಡಗಿತು. ಇದು ಆ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು. ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲೇಬೇಕು.

ಎರಡನೇ ಕಾರಣ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವಯಿಕೆಗೆ ಅಥವಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳು ಆಧುನೀಕರಣಗೊಂಡವು. ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದವು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಈಗಾಗಲೇ ಆ ದಾರಿಯನ್ನು ತುಳಿದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಆಗಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಆಧುನೀಕರಣ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಹುತೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡವು. ಈ ಬಗೆಯ ಆಧುನೀಕರಣದ ಹಿಂದಿರುವ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರು ವಿಶೇಷ ತಲೆಕಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಏನನ್ನು ನಾವು ಆಧುನೀಕರಣವೆಂದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ತುಂಬಾ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡೆವೋ ಅದು ಅಂತರ್‌ಗತದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಆಧುನೀಕರಣ ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳದ ವಿಸ್ತರಣೆ. ಇಂತಹ ಬಂಡವಾಳದ ಅಂಥಸತ್ವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆಧುನೀಕರಣದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲೆಮೂಲೆಗೂ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಅಥವಾ ಬದಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಆ ಜನರಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಕ್ರಮದ ಆಧುನೀಕರಣದ ಒಟ್ಟು ಫಲಿತಾಂಶವೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದ ಮುಂದುವರಿಕೆ. ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಎಲ್ಲವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಡ ದೇಶಗಳು ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೋಸ ಮಾಡಿದ್ದು. ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಂಬಿ ನಾವು ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಆರಂಭಿಸಿದೆವು. ಆದರೆ ನಾವು ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಅತ್ತ ಆಧುನೀಕವೂ ಅಲ್ಲ ಇತ್ತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ವರ್ತಮಾನದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬಡ ದೇಶಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ವಿಧಾನಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಅನಾಹತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಏಕಮಾತ್ರ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನಾಗಿ ಕಟೆಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು (ಬಂಡವಾಳದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು) ತಡೆಯುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳದ ಅಂಥಸತ್ವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಆಧುನೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ವೈರಿಯಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆ ಬಂಡವಾಳದ ಅಂಥಸತ್ವವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಹೀನಗೊಳಿಸುವುದು. ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನ ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಟತೆ ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತ್ತೋ ಆ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಪರಮ ಸತ್ಯ (ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಧಾನ ಯಾವುದನ್ನು ಪರಮಸತ್ಯ ಎಂದು ವಾದಿಸಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಯಿತು) ಅಲ್ಲ; ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಿಂದಲೂ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬಂತು. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡು ವುದು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡ ಆರೋಪಿಯನ್ನಾಗಿಸಲಾಯಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಗಂಧಗಾಳಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿರುವ ಮತ್ತು ತಾವು ಬಳಸುವ ವಿಧಾನದ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಿರುಪರಿಚಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿರುವ ನಮ್ಮಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳು ತುಂಬಾ ಸುಲಭವಾಗಿಯೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಜತೆಗೆ ಶೋಷಕರಿಗೆ ಅಥವಾ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಈ ವಿವರಣೆಗಳು ತುಂಬಾ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಲೋಪದೋಷಗಳಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿ ತಾವು (ಸ್ಥಳೀಯ ಶೋಷಕರು) ನಿರಾಳವಾಗಿ ಇದ್ದುಬಿಡಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಲೇಖನದ್ದು.

ಆರೋಪಗಳಲ್ಲಿನ ಕೊರತೆಗಳು

ವಿಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವಾದಗಳು ಇಂದು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯ ದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಯಾಕೆ ಕೆಲವೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಲೋಚನೆಯ ಭಾಗವು ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದಗಳು ಹಲವಾರು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡುವ. ಒಂದು, ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದರ ವಿಧಾನದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕೊರತೆಗಳಿವೆ. ನಿಜ, ಆದಾಗ್ಯೂ ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಎರಡು, ವಿಜ್ಞಾನ ಯಾವತ್ತು ತಾನು ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯದ ಆಯುಷ್ಯ ಅದು ಸತ್ಯ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಬೀತು ಆಗುವ ತನಕ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅದು ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯ ಹೌದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಸತತವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಮತ್ತು ಸಾಧಿತವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಳೆಯುವ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಳಗೆ ತಳಕು ಹಾಕುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಒಳಗಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳು ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಇತರ ಮೂಲದ ಸತ್ಯಗಳು ಎರಡೂ ನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕುವುದರಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವನೆ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟು ಲಾಭ ಯಾರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮಾಡುವ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆಂದು ಇತರ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದ್ದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರ ಇದೆ.

ಮೂರು, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನ ಕುರಿತು ಇಷ್ಟೊಂದು ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಲರ್ಜಿ ಇರಲು ಕಾರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬಳಕೆಯಾದ ಕ್ರಮ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ರಕ್ಷಣಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ, ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳ

ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಶತ್ರು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸುಳ್ಳೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಇದೇ ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಅದರ ವಾರಸುದಾರನಿಗೆ (ಅಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೆ) ಏನೇನೂ ಉಪದ್ರ ಮಾಡದೇ ಆತನನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡಿವೆ. ಡಾಕ್ಟರು, ಎಂಜಿನಿಯರ್, ಲಾಯರ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಕಷ್ಟು ಹಣಕಾಸು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಸಾಕಷ್ಟು ಸುಖ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜತೆಗೆ ಅವರು ಆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬಳಸಿ ಸೇವೆ ನೀಡುವಾಗ ಅವರ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧಿಗಳು, ಜಾತಿ ಜನರು (ಪುನಃ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಜನರು) ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞರ ವಲಯದಿಂದ ದೂರ ಇರುವವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಲು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ವಿಫಲತೆ ಎನ್ನಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವವರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನಬೇಕೆ? ಇದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೂರುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾರ್ಯವೆಸಗುವ ಪರಿಸರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪರಿಸರದ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೆ. ಶೋಷಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತುಕೊಡದೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೂರುವ ಕೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಳುಗಿದಂತಿದೆ. ನಾಲ್ಕು, ಮೇಲಿನ ಅಂಶದ ಮುಂದುವರಿಕೆ, ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕು ಶೇಕಡಾ ತೊಂಬತ್ತರಷ್ಟು ಭಾಗ ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕೊಡಮಾಡುವ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಏನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ವೃತ್ತಿ ಅಷ್ಟೆ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದ ರೇಷನಾಲಿಟಿ ಪ್ರಕಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನೊಬ್ಬನ ಆಲೋಚನೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕರುಬುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮಿತಿಮೀರಿದೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ.

ಐದು, ನಾವು ವಿರಾಟ್ ಥಿಯರಿಗಳು ಇಲ್ಲ, ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಆಗಿ ಯಾವುದು ಇಂದು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವೂ ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ಆಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವಾರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು

ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ-ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ-ಲೋಕಲ್ ಆದ ಅಥವಾ ಬಹುಮುಖಿಯಾದುದು ಏನೂ ಉಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಲೋಕಲ್ ಆದ ಅಥವಾ ಬಹುಮುಖಿಯಾದ ಎಂದು ಹೇಳು ವಾಗ ನಾನು ತುಂಬಾ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಂತೂ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ರೈತರಿಂದ ಹಿಡಿದು ದೊಡ್ಡ ರೈತರವರೆಗೆ, ಕೂಲಿಕಾರ್ಮಿಕರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಾವಿರಾರು ರೂಪಾಯಿ ಸಂಬಳ ಬರುವ ವೈಟ್ ಕಾಲರ್ ಕೆಲಸಗಾರರವರೆಗೆ, ಸಣ್ಣ ಉದ್ಯಮಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ದೊಡ್ಡ ಕಾರ್ಪೋರೇಟ್ ಧನಿಗಳವರೆಗೂ ಎಲ್ಲರೂ ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ನೀತಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ನೀತಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದವರು ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಮಾದರಿಯು ಮೂಡಿ ಬರದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಅದೇ ತತ್ವ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬೇಡ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಫಘಾನ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಂಪಿರಿಯಲ್ ಪವರ್ ಒಟ್ಟು ಘಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿತು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನೀಡ ಬೇಕಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಅದರ ನಂತರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಹೋರಾಟ ಗಳು ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ದಮನ ನಡೆದಿವೆ. ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಥಿಯರಿಗಳ, ಮಾದರಿಗಳ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಖರವಾದ ಅನ್ವಯಿಕ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ನನಗಂತೂ ನುಂಗಲಾರದ ತುತ್ತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವು ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಬಹುಮುಖಿಗಳು ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ನಾನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹು ಸತ್ಯಗಳು, ಬಹುಸಂಸ್ಕತಿಗಳು ಮತ್ತು ಬಹು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಇವೆ. ನಿಜ, ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಬಹು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅವು ಬಯಸಿದರೆ ತಮ್ಮದೆ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು, ವರ್ತಮಾನದ ಬೇಕುಬೇಡಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ಅನುಕೂಲ ಜತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರ್ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಪರಿಸರ. ಆದರೆ ಇಂದು ಯಾವುದಾದರೂ ಸಮುದಾಯ ಆ ರೀತಿ ಉಳಿದಿದೆಯೇ. ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಂದು ಬಹುತೇಕ

ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಗವಹಿಸುವುದರಿಂದ ಲಾಭವಾಗುವುದಾದರೆ ಯಾರು ತಾನೇ ಹಿಂಜರಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ ಎರಡು ಕೂಡ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಬದುಕನ್ನು ತುಂಬಾ ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿವೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುಮುಖತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಲೇಖನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ವಿಧಾನ ಇಂದು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಭಾಗ ೨

ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವರ್ಲ್ಡ್

ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಚಿತ್ರಣ ಏನು? ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಆವಿಷ್ಕಾರ, ಹುಡುಕಾಟ, ಹೊಸ ವಿಚಾರದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸರಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಿನದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಅದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಅಥವಾ ಆ ದಾರಿಯಿಂದ ಕವಲೊಡೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಬೇರೆ ದಾರಿ ತುಳಿಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಳಗೆ ಸೇರುವ ಅಂಶಗಳು. ಇನ್ನು ವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧಕರು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿ ತಯಾರು ಮಾಡಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಟೇ ಬಿಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಮ. ಪ್ರಶ್ನೆಪತ್ರಿಕೆ ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನೆ ತಯಾರುಮಾಡಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿ ಅಂಕಿಅಂಶ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರದ ತುಂಬಾ ಸಂಶೋಧಕರಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಾಲಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿ ಕುರಿತು ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಇತರ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅತಿ ಸೂಕ್ತ ಮತ್ತು

ಏಕಮಾತ್ರ ವಿಧಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಈ ವಿಧಾನ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹಲವಾರು ಟೀಕೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿ ಅಥವಾ ಅಲ್ಟಿಮೇಟ್ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ.

ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಒಂದು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಕೂಡ ಅದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಎಂಪಿರಿಕಲ್ ಆಗಿ ಅಥವಾ ಇತರ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ನಾವು ಭಾಗಶಃ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಈಗ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಎಂಪಿರಿಕಲ್ ಅಥವಾ ಇತರ ವಿಧಾನದಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಇಂದು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡುವ. ಮೊದಲಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಿಸುವ, ಮಾನವನ ಸೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತು ಡಾರ್ವಿನ್ನನ ವಿಕಾಸವಾದ ಬಹು ಪ್ರಚಲಿತ. ಇದು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾನವನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ನೋಡಿದ ಸಂಶೋಧನೆ. ಹೇಗೆ ಮಂಗನಿಂದ ಮಾನವನಾದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಕಾಸವಾದ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮಂಗನಿಂದ ಮಾನವನಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಈಗಲೂ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಹಲವಾರು ಮಂಗಗಳಿವೆ. ಅವು ಯಾವು ಕೂಡ ಯಾಕೆ ಮಾನವರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಮಂಗ ಮಾನವನಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ ಚಿಂಪಾಜಿಯಾದರೂ ಮಾನವನಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತೋರಿಸುವುದು; ಇದನ್ನು ಯಾಕೆ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಅಂದರೆ ಮಂಗನಿಂದ ಮಾನವನಾದ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ನಾವು ನಂಬು ತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನಂಬುವುದಾದರೆ ದೇವರಿಂದಲೇ ಮಾನವನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂದು ಯಾಕೆ ನಂಬಬಾರದು. ಹೀಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿ ಬಿಡಲಾಗುವುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದೊಂದು ಚಲನಚಿತ್ರದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದು. ಎರಡನೆ ಪ್ರಪಂಚ ಯುದ್ಧದ ನಂತರದ ಪಶ್ಚಿಮ ಯುರೋಪಿನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿನ ದೃಶ್ಯ. ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸರ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಕದಡಿದ ನೀರಿನಂತಾಗಿದೆ. ಕೊಲೆ, ಸುಲಿಗೆ, ದರೋಡೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿ. ಅಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಜೆ ದಂಪತಿಗಳಿಬ್ಬರು ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ

ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದರೋಡೆಕೋರರ ಗುಂಪೊಂದು ಅವರನ್ನು ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿತು. ದೋಚಲು ಅವರಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತೇನು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವಾಗ ಗುಂಪಿನ ನಾಯಕ ಗಂಡನನ್ನು ಒಂದು ಮರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವಳ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲಕಾಲದ ನಂತರ ಆ ಘಟನೆ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ದರೋಡೆಕೋರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಹೆಂಗಸರು ನನ್ನನ್ನು ಕೆಣಕುವ ಹಾಗೆ ಉಡುಪು ಧರಿಸಿದ್ದಳು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೂ ನಂತರ ಅವಳು ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ನನ್ನ ಮಾನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವಿಲ್ಲದ ಗಂಡ ಇದ್ದರೆ ಏನು ಸತ್ತರೆ ಏನು ಎಂದು ಅವಳೇ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ನನಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಂಗಸು ದರೋಡೆಕೋರನ ಮಾತನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ಗಂಡನ ಪ್ರೇತ ಅವಳದ್ದೆ ತಪ್ಪು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದು ಒಂದೇ ಘಟನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಹೇಳುವುದು ಸತ್ಯ? ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನೂ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ನಮ್ಮ ಶ್ರಮ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಘಟನೆಯ ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತೀರ್ಮಾನ ಕೂಡ ಸತ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅಲ್ಟಿಮೇಟ್ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಪರಮಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಅಥವಾ ಅಲ್ಟಿಮೇಟ್ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿ ಹೇಳುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅಥವಾ ಇನ್ಯಾವುದೋ ವಿಧಾನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆಂದು ಯಾಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಿವೆ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿ ಹೇಳುವ ಸತ್ಯ ಒಂದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಒಂದು ಇದೆ, ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಕೂಡ ಅದು ಇದೆ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬದ್ಧರಲ್ಲದವರು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯದಷ್ಟೆ ಸತ್ಯ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತ. ಅಂದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಆಯ್ಕೆ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಹರಿಕಾರನಾಗುವ ಮುನ್ನ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಮೂಲವಿತ್ತು. ಅದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ

ವಿವರಣೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಒಂದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಎಂಪಿರಿಕಲ್ ಆಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವರ್ಲ್ಡ್‌ನ್ನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಎಂಪಿರಿಕಲ್ ಆಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತ ಸೂರ್ಯ ಸುತ್ತುವುದಿಲ್ಲ; ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತ ಭೂಮಿ ಸುತ್ತುವುದು ಎಂದು ಗೆಲಿಲಿಯೋ ವಾದಿಸಿದಾಗ ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು. ಅದು ಹೇಗೆ ಚರ್ಚ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನದ ಏಕಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತ್ತು. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಚರ್ಚ್ ಕೊಡಮಾಡುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ವಿವರಣೆ ಆಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದ ಪಾತ್ರ ಇದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆ ಯಾಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಸುದ್ದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಏಡ್ಸ್ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವ. ಏಡ್ಸ್ ಸೋಂಕು ತಗಲಿದವರನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿ ನಮಗಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವುದು. ಸಂಬಂಧಿಕರು ಹತ್ತಿರ ಸೇರಿಸದಿರುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಏಡ್ಸ್ ರೋಗಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಯಿಲೆಯ ಜತೆಗೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳು. ಏಡ್ಸ್ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಒಬ್ಬರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹರುಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕನಿಷ್ಠ ಅರಿವಿದ್ದರೆ ರೋಗಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ರೋಗಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹದಗೆಡುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಸಂಕುಚಿತ ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯುವುದರ ಹಿಂದೆ ಇಂತಹ ಭಯಗಳು, ಅಜ್ಞಾನಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇವು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಇದೆ. ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲ್ ಫಂಕ್ಷನಲಿಸ್ಟ್‌ಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ (ದೇವರ) ದೇಹ ರಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತದೆ. ತಲೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ದೇಹದಿದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ತೊಡೆಯಿಂದ ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾದದಿಂದ ಶೂದ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇವರೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅವರವರ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರ ವಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಕರ್ಮ ಅವರನ್ನು ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ

ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ವಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ಕೆಳಜಾತಿ/ವರ್ಗದವರ ಪರ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಿಂದ ಯಾಕೆ ನಾವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಾರದು?

ಕ್ವಾಂಟಮ್ ಮೆಕಾನಿಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊಬಿಲಿಟಿ ಥಿಯರಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ರೀತಿಯ ನಿಖರತೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಬಹುಬೇಗ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಎಲ್ಲ ಫಲಿತಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಚರ್ಚೆ ಬೇರೆಯದೇ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಜ್ಞಾನ ತಾನೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಹೇಳುವ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ನೋಡಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಸತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಇದು ಹೇಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿತು ಎಂದು ನಾನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಲಾಭ. ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ನಿಖರತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂತು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದುದು. ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಮೇಲ್‌ವರ್ಗ ಹೆಣೆಯುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯ. ಅವುಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬಯಲಿಗೆ ಎಳೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಯಾವಾಗ ನಿಖರತೆ ಅಂಶ ಹೊರಬಿತ್ತೋ ಅಂದೇ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ಶುರುವಾಯಿತು. ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲ ಬರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಂಶಾವಳಿ ಗಣನೆ, ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಂಶಾವಳಿ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಿವಿಧ ವಂಶ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬಯಾಲೋಜಿಕಲ್ ಆಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವ ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಡುವೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಕಂದರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಸಮಾನತೆ ಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯ ಬೇಕು. ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಬಲಗೊಡಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಈಗಾಗಲೇ ಇತರ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಇಂದು ಆ ಸಾಧ್ಯತೆ

ಕಡಿಮೆ. ನಿಖರತೆಯ ಕೊರತೆ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಲು ತೋರಿಸಿದ ಆಸಕ್ತಿ ಇಂದು ವಂಶಾವಳಿ ಗಣನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ತುಂಬುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವರ್ಗ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಮೌಲ್ಯ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆ

ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ಸಂಶೋಧಕನಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮೌಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದ ಕೂಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿ ಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ಪರಿಸರ ದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡುವ ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಆತನ/ಅವಳ ಓದು ಕೆಲವೊಂದು ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವೇ ಅಸಹಜ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನನ್ನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನ ಉದ್ಯಮ ಶೀಲತೆಯ ಮೇಲೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಉದ್ಯಮಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅವರು ಉದ್ಯಮಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುವುದು ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಯಾರು ಉದ್ಯಮಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಚಾರ. ಗೌಡ ಸಾರಸ್ವತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂರೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದ್ಯಮಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾಕೆ ಅವರು ಉದ್ಯಮಗಳಾದರೂ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಾನು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಏನೆಲ್ಲಾ ಮಾಹಿತಿ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲ ವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನನ್ನ ಥಿಸಿಸನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸಿದೆ. ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಗುರುತಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನನ್ನ ಓದು ಮತ್ತು ಬದುಕು. ಅವೆರಡು ನನ್ನ ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಸಿಸ್ಟಂನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದು, ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ನಾನು ಕೆಲವೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಆ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿನ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳೇ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಕಾರಣ ಎಂದು ನಾನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೆ. ಆ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರಿದೆ. ಆದರೆ ಬರ ಬರುತ್ತಾ ನನಗೆ ಇತರ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾದವು. ಕೆಲವು ಸಂಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ಕೋಮಿನ ಬಗ್ಗೆ ದ್ವೇಷಭಾವನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ಅಷ್ಟೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೋಮುಘರ್ಷಣೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ವಿಷಬೀಜ ಬಿತ್ತುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಮೊಳಕೆ ಬರಲು ಸೂಕ್ತವಾದ ಪರಿಸರವೂ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲವೇ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡಲು ಶುರುವಾಯಿತು. ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ ಹೊಸತೊಂದು ಲೋಕವೇ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿತು. ಇಲ್ಲೆ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಗ್ರಾಮಪಂಚಾಯತ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಯಿತು. ಆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೭೫೫ ಕುಟುಂಬಗಳಿದ್ದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ೬೪ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬಗಳು, ೫೨ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಉಳಿದವು ಹಿಂದು ಕುಟುಂಬಗಳು. ಆ ಹಳ್ಳಿಯ ಗೌಡಿಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬದವರಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದೊಂದು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ನನಗೆ ತೋರಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾನು ಈ ಹಳ್ಳಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮುನ್ನ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಬಿರುಕು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಜನರಲ್ಲಿ, ಪೇಟೆ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಆ ಬಿರುಕನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಿತ್ತು. ಅಂತಹ ತೀರ್ಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿನ ಹಿಂದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ರಿಯಾಲಿಟಿ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿಯೇ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಹಿಂದುಗಳ ಮನೆಯಿದ್ದರೂ ಅದು ಹೇಗೆ ಊರ ಗೌಡಿಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಹೋಯಿತು? ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗೆ ಕೇಳುವಾಗ 'ಹೌದು ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಯಿತು ಎಂದು ನಮಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಉತ್ತರಗಳು ನನ್ನ ಊಹೆಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರಲಿಲ್ಲ. 'ನೋಡ್ರಿ ಅದೆಲ್ಲಾ ತುಂಬಾ ಹಿಂದೆ ತೀರ್ಮಾನವಾದವು. ಅದು ಯಾಕಾಯಿತೆಂದು ಈಗ ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು' ಎಂದು ಕೆಲವರೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅದು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಲ್ಲ. ಗೌಡಿಕೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅಷ್ಟು ಭೂಮಿ ಕೊಟ್ಟು ಅಧಿಕಾರ ಕೊಟ್ಟರೆ ಯಾರು ಗೌಡಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೇನು ವಿಶೇಷ ಎಂದು ಎಂತಹ ತಲೆಕೆಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತೀಯ ನೀನು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮುಖ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ನಮ್ಮ ಥಿಯರಿಟಿಕಲ್ ಅರಿವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ನಾನು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ

ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಕೊಡಮಾಡಿದ್ದು ಒಂದು ಭಾಗಶಃ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರಣ. ಇದನ್ನು ನಾನು ಎಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿ ವಾದಿಸಿದರೂ ಸತ್ಯ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಲು ನನ್ನಿಂದಲೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಥಿಸಿಸ್‌ಗಳು ಬರಬಹುದು. ಅವುಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು.

ಕುಟುಂಬ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ನಾವಿಂದು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸರದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎರಡು, ಎಷ್ಟೋ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾತುರ ಇದೆ. ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಭೂತದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ, ಕೀಳರಿಮೆ, ಅಸಮಾನತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿ ತುಂಬಿವೆ. ಅಂತವುಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದ ನಿರಾಳವಾಗಿ ಉಸಿರಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಅವರ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎಂಪವರ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರು, ಓದು ನಮಗೊಂದು ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಯ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಸುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಯ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಾವು ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ನ್ಯೂಟ್ರಾಲ್ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರು ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಪ್ರಿ ಆಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಪ್ರಿ ಅಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡದ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಗೊಳಿಸಿದಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯದ ಕನಿಷ್ಠ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಆಗದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲ್ಚರಲ್ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಅವರ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಇದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ದಂಬಡಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಾ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಳವರ್ಗದವರು ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಲೋಡೆಡ್ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಮೇಲ್‌ವರ್ಗದವರು ಅದಕ್ಕಿತಲೂ ಬಲಯುತವಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಿ ಇದುವೇ ಪರಮಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅವರು ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸುವ ಸತ್ಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಲೂಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಐಡಿಯಾ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸತ್ಯ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಜನರಿಗೆ ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿರಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಲು ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲಾ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮೇಲ್‌ವರ್ಗದವರ ಸ್ವಾದೀನವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರು ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಲೋಡೆಡ್ ಥಿಸಿಸ್‌ಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಸರಾಗವಾಗಿ

ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಲ್ಯೂಪ್ರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಡೆಲಿಬರೇಟ್ ಆಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದು ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಲೋಡೆಡ್ ಥಿಸಿಸ್‌ಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಹರಿಸಬಹುದು.

ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್-ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಅಂತರ

ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧಕರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಬಯಸುವ ಅಂತರ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದ ಕೊಡುಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ನಮ್ಮದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ. ವೇದಪುರಾಣಗಳು ನಮ್ಮ ಋಷಿಮುನಿಗಳ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಂಬಿಕೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಮುಂದುವರಿಯುವ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆ ಪಡೆದರು. ಕಾಡಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವುದ ರಿಂದ, ತಪಸ್ಸು ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನದ ಫಲ ಜ್ಞಾನ ಎಂದಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಜನರಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ನಾಡಿನಿಂದ ದೂರಹೋಗಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ಯಾಕೆ ನಾಡಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಕಾಡಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತಿಳಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಕಾಡಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ ನಾಡಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇತ್ತು. ಧರ್ಮ, ಕರ್ಮ, ರಾಜ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ನಾವು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೋ ಅದರಿಂದ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಅಂತರ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬುದ್ಧ, ಮಹಾವೀರ, ಗಾಂಧಿ ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಸಂಸಾರ ತ್ಯಜಿಸಿ ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಂಧಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೆ ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಆಗಾಗ್ಗೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಮೌನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾತಾಡಿ ಸುಸ್ತಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಿರ ಬರುವ. ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರು. ಅವರು ಆವಾಗ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಾ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಸುದ್ದಿ ಕೇಳಿ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು. ನಂತರ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಮಾರಂಭಗಳಿಗೆ ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಹೋಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಯಿತು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಕುಶಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದಲೂ ಅರ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಂತ ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ನಾನು ನನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ

ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಯ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿದ್ದೆ. ಆವಾಗ ಕಾದಂಬರಿ ವಸ್ತುವಿನ ಚಿಂತೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಈ ಸಭೆ ಸಮಾರಂಭಗಳು, ಮೆರವಣಿಗೆಗಳು ಆರಂಭವಾದವೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ದಿನ ನಿತ್ಯ ಜಾತ್ರೆ ಎನ್ನುವಂತಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿ ಕೆಲಸ ಮೂಲೆಗೆ ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನೋವಿದೆ. ಇವರ ಮಾತಿನಿಂದ ಒಂದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಭೈರಪ್ಪನವರು ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ, ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜತೆಗೆ ಅವರು ಶಿವರಾಂ ಕಾರಂತರಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವರು. ಅಂತವರಿಗೂ ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಜನರಿಂದ ದೂರ ಅಂದರೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಂತರ ಇಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ವಾದಿಸಲು ಇಚ್ಛೆ ಪಡುವುದೇನೆಂದರೆ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್-ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಅಂತರ ಅದು ಯಾವುದೋ ವಿಧಾನದ ದೋಷ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪವರ್ ರಿಲೇಷನ್‌ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಎಷ್ಟೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡರು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಟ್ಟದ ಅಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪಾರ್ಟಿಸಿಪೇಟರಿ ರಿಸರ್ಚ್. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪಾಟಿಸಿಪೇಟರಿ ರಿಸರ್ಚ್ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಹುಹಿಂದೆಯೇ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದವರು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು. ಇಂದು ಅದು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಈ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್-ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಅಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡುವವ ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು, ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಾಸ್ತವದ ವಿವರಣೆಯಿಂದಲೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡುವವರ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಂತರ ಕಡಿಮೆ ಆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಂತರದಲ್ಲಿನ ಏರುಪೇರು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರದ ಅಂತರವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆಯೇ? ಇದು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅತೀ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವವರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಇವೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಇತರ ಹಲವಾರು ವಿಧಾನಗಳಿವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅಧಿಕಾರದ ವಿತರಣೆ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಟ್ಟುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅಧಿಕಾರದ ವಿತರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅಧಿಕಾರದ ವಿತರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿವರ್ತನೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಗಳು ಯಾಕೆ? ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್-ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಅಂತರ ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಆದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅಧಿಕಾರದ ವಿತರಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಹಾರಗೊಂಡಿರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕೆಲವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳು

ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪೈಪೋಟಿ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವಯಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ನಡೆದ ಸಂವಾದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಲವಾರು ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಮೇಲಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ವಿರಾಟ್ ಥಿಯರಿಗಳ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಿಕೆ, ಸತ್ಯದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳ ಶೋಧ, ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ರಿಯಾಲಿಟಿಗಳ ಇರುವಿಕೆ, ಅಲ್ಟಿಮೇಟ್ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ವಿಧಾನ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೇರಿದೆ. ಇದು ಸತತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮತ್ತು ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ಸತ್ಯಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ವಾದಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ಲೇಖನ ವಾದಿಸಿದೆ. ಯುನಿವರ್ಸಲ್ ಥಿಯರಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲ ಗಳೆಯುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತಃಸತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ತೋರಿಸಿದ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಇದೇ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸರಿಯಾದ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪರ ವಿರೋಧ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು ಮಂಡಿತವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ನಂತರ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಆ ಕೆಲಸ ಆಧುನೀಕರಣವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಪರಮಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ. ವಿಜ್ಞಾನ ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ಪರಮಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಕೂಡ. ಅವುಗಳೆರಡು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ವಿಧಾನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯ ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿತ ಆಗುವವರೆಗೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ, ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಎಲ್ಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಪರಮಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು

ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನು ಸಶಕ್ತೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಉದಾತ್ತ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಮಲ್ಟಿಪಲ್‌ನ ಸತ್ಯದ ಇರುವಿಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದದ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭ ಪಡೆದವರೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕೀಯ ಮಾಡುವವರು ಮಾತ್ರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದು ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಒಡೆತನ ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಪಸರಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕಾ ಸಂಘ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ (ಭಜನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ) ಹಿಂದೂತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ನಾವು ಜಾಗೃತರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ಲೇಖನ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ವಿಧಾನದ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ನಂತರ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಶೋಧಕರ ಲಕ್ಷಣ. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲರು ಈಗ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ಅದನ್ನು ಟೀಕಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ದೂರ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ನನ್ನ ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ. ಅಷ್ಟಾಗ್ಯೂ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಲೇಖನ ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತುಂಬಾ ಇವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನನ್ನ ಲೇಖನದ ಆಶಯವನ್ನು ಪುನಃ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದ ಕನಿಷ್ಠ ಅರಿವು ಇರಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನೊಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ನಮಗೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಸಮಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸುವಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ನನ್ನ ಆಶಯ.

ಇಂದು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಬಹುಮುಖಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಮಗೆ ಅರಿವಿದೆ ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಬಹುಮುಖಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ವಿವಿಧ ಅಸ್ತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಅರಿವಿರಬೇಕು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಲ್ಚರಲ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ಸರಿ ಬರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಎಲ್ಲರು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಮೂರ್ಖತನ. ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್‌ವರ್ಗ ಯಾವುದನ್ನು ವೈರಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೋ ಅದು ಅದೇ ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಿತ್ರ ಆಗಬಹುದು. ಇಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನ ಕುರಿತು ಕೆಂಡ ಕಾರುವವರು ವಿಜ್ಞಾನ ಬಯಸುವ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದು ಕೊಡಮಾಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರು. ಆವರೆ

ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇಕಾಗಿರುವುದಲ್ಲ ಅದರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೂ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಫ್ರಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ತಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ದಿನಿತ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎರಡು, ನಾವು ದೂರದ ಶತ್ರು ಬಗ್ಗೆ ಧಾರಾಳ ವಿರೋಧ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ತತ್ವದ ಅನುಸಾರ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ನಾವು ಬೃಹತ್ ರೂಪದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಾಶವಾದಾಗ ಲೋಕಲ್ ಯಜಮಾನಿಕೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ದೂರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ಡೋಮಿನೇಶನ್‌ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಸೂಚಿಸಲು ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಫ್ರಿ ನಿಲುವಿನ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದನ್ನು ತುಂಬಾ ಕ್ರೂಡ್ ಆಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಕುಟುಂಬದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ನ್ಯೂಟ್ರಾಲಿಟಿ ಇಂದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಲೇಖನ ಬರೆಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾದ ಕೆಲವು ಬರೆಹಗಳು

೧. ಪಾರ್ಥನಾಥ ಮುಖರ್ಜಿ, **ಮೆಥಡಲಾಜಿ ಇನ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ರಿಸರ್ಚ್**, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ : ಸೇಜ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ೨೦೦೦

೨. ಇಮೆನ್ವಲ್ ವೆಲ್‌ಸ್ಟೆಯಿನ್, "ಪಾರ್ ಸಯನ್ಸ್, ಎಗೆಯಿನ್ಸ್ಟ್ ಸಯಿಂಟಿಸಿಸಂ ದಿ ಡಯಲೆಮಸ್ ಅಫ್ ಕಾಂಟೆಂಪರರಿ ನಾಲೆಡ್ಜ್ ಪ್ರೊಡಕ್ಷನ್", ಇನ್ ಪಾರ್ಥನಾಥ ಮುಖರ್ಜಿ, **ಮೆಥಡಲಾಜಿ ಇನ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ರಿಸರ್ಚ್**, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ : ಸೇಜ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ೨೦೦೦

೩. ಇಮೆನ್ವಲ್ ವೆಲ್‌ಸ್ಟೆಯಿ ಎಟ್‌ಆಲ್, **ಓಪನ್ ದಿ ಸೋಶಿಯಲ್ ಸಯಿನ್ಸ್‌ಸ್ ರಿಪೋರ್ಟ್ ಆಫ್ ದಿ ಗುಲ್‌ಬೆಕಿನಯರ್ ಕಮಿಶನ್ ಆನ್ ದಿ ರಿಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಿಂಗ್ ಆಫ್ ದಿ ಸೋಶಿಯಲ್ ಸಯನ್ಸ್‌ಸ್**, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ : ವಾಸ್ತಾರ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ೧೯೯೮

೪. ಆಂಡ್ರೆ ಬಿಟೆ, "ಸೋಶಿಯಾಲಜಿ ಆಂಡ್ ಕಾಮನ್ ಸೈನ್ಸ್", **ಎಕನಾಮಿಕ್ ಅಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ವೀಕ್ಲಿ**, ವಾಲ್ಯೂಮ್ ೩೧, ನಂ. ೩೫-೩೬-೩೭ ಸೆಪ್ಟಂಬರ್ ೧೯೯೬, ಪು. ೨೩೬೧.೬೬

೫. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಜಸರಯ್ಯ, 'ಯುಸ್ ಅಪ್ ಸಯಿಂಟಿಫಿಕ್ ಆರ್‌ಗ್ಯುಮೆಂಟ್', ದಿ ಕೇಸ್ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ೧೯೩೦.೫೦, **ಎಕನಾಮಿಕ್ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ವೀಕ್ಲಿ**, ವಾ.೩೩, ನ.೩೬

೬. ಮೀರಾನಂದ "ರಿಕ್ಲೈಯಿವಿಂಗ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಸಯನ್ಸ್ ಪಾರ್ ಥರ್ಡ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಪ್ರೋಗ್ರೆಸಿವ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್", **ಎಕನಾಮಿಕ್ ಅಂಡ್ ಪೋಲಿಟಿಕಲ್ ವೀಕ್ಲಿ**, ಬಾ. ೩೫, ಸಂ.೧೧, ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೦, ಪೆ. ೯೦೨-೨೧

೭. ಹಿಮಾನಿ ಬೆನರ್ಜಿ, ಪ್ರೊಜೆಕ್ಟ್ಸ್, "ಪ್ರೊಜೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಹೆಜಮಾನಿ ಸಬ್‌ಅಲ್ಟರ್ನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ರೆಸೊಲ್ಯೂಸನ್ ಆಫ್ ದಿ ವಿಮೆನ್ಸ್ ಕ್ವಸ್ಚನ್", **ಎಕನಾಮಿಕ್ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ವೀಕ್ಲಿ**, ವಾ.೩೫, ನ.೧೧, ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೦, ಪೆ. ೯೦೨.೨೧

೬

ವಿವಾಹಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ : ಪಾತರದವರನ್ನು ಜೋಗತಿಯರನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ

ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ

ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಹುವಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ದುಡಿಮೆ, ಉದ್ಯೋಗ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ, ರಾಜಕೀಯ ಈ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ವಿವಾಹಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಲಕ್ಷಿತ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಅವರ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿನ ಈ ಬಗೆಯ ವಿವರಗಳ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕಿದೆ. ಕಾರಣ 'ಖಾಸಗಿ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವರ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ಯುವ, ಅವರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನಾಳುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ 'ಖಾಸಗಿ' ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಗುವ ವಿಷಯಗಳಿದ್ದರೆ, ಅದರಿಂದ ಇಡೀ ಜಗತ್ತೆ ವಂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿವೆ. ವಿವಾಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳು ಗಂಡಸಿನ ಸಂಪತ್ತು, ಯೌವನ, ಆರೋಗ್ಯ ಇರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತನಿಗೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿ, ನಿಷ್ಠಳಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು. ಹಣದ ದುರಾಶೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಅತೃಪ್ತಿ ಅವಳನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಲಾಲಸೆ ಅವಳಿಗೆ ರಕ್ತಗತವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಪತ್ತು, ಯೌವನ, ಆರೋಗ್ಯ ಈ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದ

ರೊಂದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವನೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಣವೊಂದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಆರೋಗ್ಯ, ಯೌವನವನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ದುಡ್ಡು, ಬೆಳ್ಳಿ, ಬಂಗಾರ, ಭೂಮಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಮುಕಿಯನ್ನಾಗಿ, ದುರಾಸೆಯವಳನ್ನಾಗಿ, ಕುಟಿಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಈ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದಲೇ ಅವಳನ್ನು ಕತ್ತಲಲ್ಲಿರಿಸಿದೆ. ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. 'ಹೆಂಡತಿ'ಯ ಕುರಿತು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಪತ್ನಿಯಾದವಳು ಕಾಯಾ, ವಾಚಾ, ಮನಸಾ ಗಂಡನಿಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿರುವುದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಸ್ತ್ರೀಧರ್ಮವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳ ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವಳ ಕುರಿತಂತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅವರಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಕನಿಷ್ಠತೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರತಿಫಲನವನ್ನು 'ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳು ಇರುವತನಕ, ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವಳು ಕೊನೆಯತನಕ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೂ ಅವರ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೇರೆಯದೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ತೆರೆದಿಡಬಹುದಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲವೇ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿ ಮತ್ತು ಪಾತರದವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿರುವೆ. ಬಸವಿಯರನ್ನು, ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವೆ. ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಲು ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡಿದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆಂದರೆ ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರು, ಬಸವಿಯರು, ಸೂಳೆಯರು. ಪಾತರ ಜನಾಂಗ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು.[೧] ಜೋಗತಿ[೨]ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಅದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬಸವಿಯರನ್ನು[೩] ಮತ್ತು ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಅಧಿಕೃತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ ಉಪಭೋಗದ ಪದಾರ್ಥ ವಸ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಮೂಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಜೋಗತಿಯರು ಮತ್ತು ಪಾತರದವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪಾತರ ದವರು ಎನ್ನುವ ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಳಿಸದೇ ಇರುವ ಮಾಹಿತಿ ಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವೆ. ಜೋಗತಿಯರ ಕುರಿತಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವೆ. ಹುನಗುಂದ, ಕಮಲಾಪುರ, ಮರಿಯಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ (ಹೊಸಪೇಟೆ), ಚಿಗಟೇರಿ, ಕೂಲಹಳ್ಳಿ (ಹರಪನಹಳ್ಳಿ), ಅಥಣಿ, ತೇರದಾಳ, ಸಂಕೇಶ್ವರ, ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ

ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿರುವೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲೇಖನವಿದಾದರೂ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವೆ.

ವಿವಾಹ : ಸ್ತ್ರೀ

ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಪುರುಷರ ಲೈಂಗಿಕ-ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ನೈತಿಕವಾಗಿಸುತ್ತ ಬಸವಿ, ಸೂಳೆಯಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕನಿಷ್ಠಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಪುರುಷ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದನು. ವಿವಾಹ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಎನ್ನುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ವಿವಾಹ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ನಡುವೆ ಏರ್ಪಡುವ ಲೈಂಗಿಕದ ಶಾಶ್ವತ ಸಂಬಂಧ, ಮಕ್ಕಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪೋಷಣೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಪ್ಪಂದ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಶಾಶ್ವತ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು, ಸಂತಾನ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪಾಲನೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅದರೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರೊಳಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಬಂಧಿಯಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳು ತನ್ನವೇ ಎಂದು ಗಂಡಸಿಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ವಿವಾಹವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ವಿವಾಹ ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಅವರವರ ವಯಸ್ಸು, ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ-ಬೇರೆಯಾದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ವಿವಾಹ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾತ್ರ ಹಂಚಿಕೆ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ನಡುವೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವಂಥ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೂ ಬಲಗೊಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷವಾದಂಥ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹದ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಕೂಡ ವಿವಾಹವಾಗಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆ, ಪರಾಧೀನತೆಯ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ಹಾಕಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆ 'ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು', ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವಾಗ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ

ಆತನ, ತನ್ಮೂಲಕ ಆತನ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಂತಹ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವಾಹ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಆಚರಣೆಗಳು ವಿವಾಹ ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಈ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.[೪] ಹೈದಿಹಾರ್ಟಮನ್‌ರು "ಮಹಿಳೆಯರ ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಏಕಸತಿ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ, ಮಕ್ಕಳ ಪೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಮನೆಗೆಲಸದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಪುರುಷರು, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಮತ್ತಿತರ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಆರ್ಥಿಕಾವಲಂಬನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೫] ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಗಂಡು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಹೆಣ್ಣು ಕನಿಷ್ಠಳು ಎನ್ನುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಗಂಡನ ಹಾಗೂ ಆತನ ಕುಟುಂಬದ ಇತರ ಸದಸ್ಯರ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು, ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಬಗೆಯ ತಾರತಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು 'ಖಾಸಗಿ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವಾಹಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧಗಳು : ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ ?

ವಿವಾಹಪೂರ್ವದ ಸಂಬಂಧಗಳು, ವಿವಾಹ ನಂತರದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತಿರುವ ದಾಖಲಾತಿಗಳು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ 'ಹಾದರ'ವೆಂದು ಕರೆದು ಅದನ್ನು ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ತೆರನಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿದಾಗ 'ಹಾದರ'ವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ಅದು ಪುರುಷತ್ವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಾತರದ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಗೂ ಜೋಗತಿಯರು ಮತ್ತು ಅವರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷರು, ಇವರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲದ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿಸಲು ನಾನು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅವರು ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. 'ತಮ್ಮ ಹೆಂಡ್ತಿಯ್ಹಂಗ ನನ್ನೂ ಚೆಂದಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಂಡ್ರು' ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ

ಮೌನದ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲವೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮಂಕಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕತ್ತಲು ತುಂಬಿದ ಆ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಿನುಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಮದುವೆಯ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರೇ ತಮ್ಮ 'ಖಾಸಗಿ' ಬದುಕಿನ ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳಲು ಮುಜುಗರ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಳಿದರೂ ಗಂಡನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಂದುಬರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಯವಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪಾತರದವರ, ಜೋಗತಿಯರ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಿಖರವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕಲೆಹಾಕುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ.

ಒಂದು ಬಾರಿ ಗಂಡಾ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವರು[5], ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವರು ಮದುವೆ ಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅವರು ಮೀಸಲಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೈತಿಕ ವಾದವುಗಳಲ್ಲವಾದರೂ, ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾತರದವಳು, ಜೋಗತಿ ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗಂಡಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸ ಲಿಲ್ಲ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು ಸತ್ತಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಂತವರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಜೋಗತಿಯರಿಗೆ, ಪಾತರದವರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಗೌರವಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದವೇನೋ! ಜೋಗತಿಯರೆಂದರೇ, ಪಾತರದವರೆಂದರೆ ಮೂಗು ಮುರಿಯುವ ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸುಖವಾಗಿದ್ದಾರೆಯೆ, ಅಪಮಾನ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಯಾರು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಗೌಪ್ಯತೆ ?

ಜೋಗತಿಯಾಗಲಿ ಪಾತರದವಳಾಗಲಿ ತಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗಂಡಸರ ಕುರಿತು ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದ್ದು ಅಪರೂಪ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಬ್ಬರ ಸ್ನೇಹಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಿದವರೂ ಕೂಡ ಸಾಕ್ಷಿದಾರರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. "ಅವರು ದೊಡ್ಡೋರು ಪಾತರದವರ ಕೂಡ ಸಂಬಂಧ ಐತಿ, ಜೋಗತೇರ ಕೂಡ ಸಂಬಂಧ ಐತಿ ಅಂದರ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಂದ ಬರತೈತಿ. ಏನೋ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕ ಆಯ್ತು ಹೋಯ್ತು, ಅದನ್ನ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಬಾರದು" ಎಂದವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಜೋಗತಿಯು, ಪಾತರದವಳ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸ್ನೇಹಸಂಬಂಧದ ಒನ್ನೆರೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿವಾಹಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧ ಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಪುರುಷ, ವಿವಾಹಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಹಿರಿಮೆ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಘನತೆಯೆನ್ನುವಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಮಾಜದ ಪಳಯುಳಿಕೆ. ಜೋಗತಿಯರನ್ನು, ಪಾತರದವರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವು ಎನಿಸಿದರೂ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಂಥವಳು ಇಂಥವನಿಗೆ ಸೇರಿದವಳು ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರ ಬಹಿರಂಗವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರಪುರುಷರು ಕಣ್ಣುಹಾಕಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. "ನಮ್ಮ ಮಗಾ ಪಾತರದಕಿನ ಇಟ್ಕೊಂಡಿದ್ದಾ. ಅಂವಾ, ನಾವು ರಾತ್ರಿ ಎಲ್ಲಾರೂ ಮಲಗಿದಾಗ ಕಳ್ಳತನದಿಂದ ಯಾವಾಗ ಹೋಗತಿದ್ದನೋ ಗೊತ್ತಾಗತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಬೆಳಕ ಹರಿಗೂಡದ ಮತ್ತ ಮನ್ಯಾಗ ಬಂದ್ ಮಲಗಿರಿತಿದ್ದ. ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಅಂವಾ ಮನಿಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲೂ ಹೋಗಿಲ್ಲ ಅಂತ ಅನಿಸ್ತಿತ್ತು. ಅವನ ಹ್ಯಾಣ್ತಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರದ ಬಾಲು ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಗೌಪ್ಯತೆಗೆ ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡಸರು ಜೋಗತಿಯರೊಂದಿಗೆ, ಪಾತರದವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂಥವರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತೇ, ಪುರುಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪುಚುಕ್ಕೆಯನ್ನಿಡುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಗಂಡಸಿನ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ರಾಜಾರೋಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅವನೊಂದಿಗೆ ಪಾತರದವರು, ಜೋಗತಿಯರು ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇವತ್ತಿನ ಸಮಾಜವು ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವುದ ರಿಂದ ಅದು ಗೌಪ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಜೋಗತಿಯರು ಮತ್ತು ಪಾತರದವರು ತಾವು ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷರ ಜೊತೆಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯ ವಾಗದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆತವು. ಪಾತರದವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷರು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಹಗಲುಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲುಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಾಜಸೇವಾಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಜೋಗತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಪುರುಷರು. ಅವರು ನೇರವಾಗಿ ತಾವೇ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಗಲು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಇವರು ರಾತ್ರಿ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಇರುವವರು. ದಿನದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತರದವರ, ಜೋಗತಿಯರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗಂಡಸು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅಂಥವರನ್ನು ಸಮಾಜವು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ

ನೋಡುತ್ತದೆ. "ಮೂರು ಹೊತ್ತು ಪಾತರದಕಿ ಮನ್ಯಾಗ ಇರತ್ಯಾನ. ಇಜ್ಜತ್ತಿನ ಮನಸ್ಯಾ ಅಲ್ಲ ತಗಿ ಅಂವಾ| ಗಂಡ್ಸಾದವನು ಯಾ ವ್ಯಾಳಿ ಹೋಗಬೇಕು ಅನ್ನುದನ್ನ ತಿಳಿಕೊಂಡಿರ ಬೇಕು" ಎಂದು ಹೀಗಳೆಯುವರು. ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರು ದೈಹಿಕ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡುವರು. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಈ ಸಮಾಜ ಒಂದು ವೇಳೆಯನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದೆ. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸು ಅವರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುವುದನ್ನು ತಪ್ಪೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರು ನೂರಾರು ಸೂಳೆಯರನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ಅವರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೆ ವಿಷಯ ಲೋಲುಪ ರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷರು ವಿವಾಹಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲೇ ಹಗಲು-ರಾತ್ರಿ ಕರಗಿಹೋಗುವುದನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಪಾತರದವಳ, ಜೋಗತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದರೆ, ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂದು ಸಮಾಜ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಸುಖದಾಚೆ ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕೊಂಡಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧವು ಅಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾತರದವರಲ್ಲಿ, ಜೋಗತಿಯರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದುದು ಎಲ್ಲರೊಡನೆಯೂ ಸರಳವಾಗಿ, ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆರೆಯುವ ಅವರ ಸ್ನೇಹ ಸ್ವಭಾವ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ತಾವು ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಕುರಿತಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಹೊಂದಿದ್ದವರಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಅವರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಹತಾಶೆ, ನಿರಾಶೆ, ಅಪಮಾನ ಹಾಗೂ ಅಭದ್ರತೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತವೆ.

ಸೌಂದರ್ಯ-ದೇಹ

ಪಾತರದವರಲ್ಲಿ ಯೌವನ, ಸೌಂದರ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವರಲ್ಲಿಯ ಗಾಯನ ಇಲ್ಲವೆ ನೃತ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಪ್ರಧಾನ ಆಕರ್ಷಕ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ. ಜೋಗತಿಯರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ, ಯೌವನ ಆಕರ್ಷಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಇವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷರ ಜಾತಿ ಅಂತಸ್ತುಗಳೇ ಢಾಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಗಂಡಸರಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಪಾತರದವರಲ್ಲಿ, ಜೋಗತಿಯರಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಗಳು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಸೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜೋಗತಿಯಾದ ಯಮುನಪ್ಪ - "ಅವನಿಗಿ ದೇಹಾ ಕೊಟ್ನಿ, ಸುಖಾ ಕೊಟ್ನಿ, ಕಷ್ಟದಾಗ ನನ್ನ ಹಂತ್ಯಾಕ ಇದ್ದ ಬಂಗಾರ ದುಡ್ಡೂ ಕೊಟ್ನಿ. ಆಕಿ ನನ್ನಕಿ ಅಂತ

ಒಂದ ಕಡೆನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟ ಮಾಡಿದ್ರೂ ನಾನು ಅವನ ಹೆಣ್ತಿ ಆಗಂಗಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಟ್ಟಳು. ತೇರದಾಳದ ಅಲ್ಲಾಸಾನಿ- ''ವಯಸ್ಸಿರುತನ ದಿನಾ ಬಿಟ್ಟ ದಿನಾ ಬರ್ತಿದ್ದ. ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡ್ಕೋತ್ತಿದ್ದ. ಮುಪ್ಪ್ ಬಂದ ಮ್ಯಾಲೆ ಯಾಕ ಬರತಾನು? ಹರೆವಿದ್ದಾಗ ಇಂಥಕಿನ ಇಟಗೊಂಡಿನಿ ಅನ್ನಾಕ ನಮ್ಮಂಥವರು ಬೇಕಾಗ್ತಿದ್ರು. ಇತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ತಿಂಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ, ಎರಡು ತಿಂಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ಬರ್ತಿದ್ದಾ. ಅದರ ನೆನಪು ಬ್ಯಾಡ ತಗಿ ಅಕಾಡಿ'' ಎಂದು ಎದ್ದು ಹೋದಳು. ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಶೃಂಗಾರ ವಸ್ತುವಾಗಿ, ಪದಾರ್ಥಜೀವಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣನೆ ಮಾಡಿರುವುದರ ಕುರಿತಂತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿತ್ತು. ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಹಪಾಹಪಿಸಿದ ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರು ತಾವು ಕೂಡಿಟ್ಟ ಹಣವನ್ನು, ಬಂಗಾರವನ್ನು, ಅವನ ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟದ್ದಿದೆ. ಅವನ ಬರುವಿಕೆಗಾಗಿ ದಿನವಿಡೀ ಕಾತರಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಅವರ ಈ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ದೈಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಿಮೀತಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾತರಿಸುವಿಕೆ ಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸು ಅವಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ರಾತ್ರಿ ಸಂಬಂಧದಾಚೆಗಿನ ಕನಸು ಗಳಿವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಗಂಡಸರು ತಮ್ಮ ಹರೆಯದ ಹಾಗೂ ಹಣದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸಾರಲು, ಜೋಗತಿಯರೊಂದಿಗೆ, ಪಾತರದವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಯೌವನ ಜಾರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಹುಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳು ಕರಗಿ ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಲಾಲಸೆ ವ್ಯಾಮೋಹಗಳು ತಣ್ಣಗಾಗುತ್ತವೆ. ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರ ದವರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನೊಟ್ಟಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಅವರಂತೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸ ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಗಂಡಸಿನ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ, ದೈಹಿಕ, ಸೌಷ್ಠವಕ್ಕೆ ಮನಸೋತವರಲ್ಲ. ಜೋಗತಿಯರ, ಪಾತರದವರ ಭಾವನೆಗಳು ಅಷ್ಟು ಕೃತ್ರಿಮವಾಗಿರುವು ದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಾತರದವರಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಭೆಗಿಂತಲೂ ಸೌಂದರ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಣ್ತನ, ಸೇವಾಮನೋ ಭಾವ, ಪುಕ್ಕಲುತನ, ಭಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿದ್ದವು. ''ಇಬ್ಬರ ಹೆಣತ್ಯಾರ ಜೊತಿಗಿ ಪಾತರದಕಿನ ಸಾಕುದಂದರ ಬಾಳ ಕಷ್ಟ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದ ತಾಕತ್ತ್ ಬೇಕಾಗ್ಯೆತಿ. ತಾತೆಪ್ಪನವರು ಗಂಡಸು ಅಂದ್ರೆ ಗಂಡ್ಸು, ಮೂರು ಮಂದಿಗೂ ಸಮನಾಗಿ ನೋಡ್ಕೊತಾ ಇದ್ರು. ಅವ್ರೂ ಹಂಗ ಇರತಿದ್ರು. ಗುಲಾಬಸಾನಿ ಒಂದ ದಿವ್ಸಾನೂ ಎದರ ಮಾತನಾಡಿದಕಿ ಅಲ್ಲ. ಬಲೆ ಪುಕ್ಕಿ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು. ಹೊರಗ ಹೋಗಬೇಕಿದ್ರ ತಾತೆಪ್ಪ ನವರ ಒಪ್ಪಿಗಿ ತಗೊಂಡ ಹೋಗತಿದ್ಲು. ಅವ್ರು ಬಗ್ಗಿ ಬಾಳ ಭಯಾ ಭಕ್ತಿ ಇಟ್ಕೊಂಡಿ ದ್ದಳು'' ಎಂದ ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರದ ಬಾಬುರಾವ್ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ದೈಹಿಕವಾಗಿ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸದೃಢವಾಗಿರುವ ಗಂಡಸಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪತ್ನಿಯರು, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಪುರುಷನಂತೆ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು

ಎದುರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವರು ಗಂಡಸಿನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗಂಡಸಿನ ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಹಂಚಿಹೋಗುವ ಗಂಡಸಿನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಹೆಂಡತಿಯರು, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಸದಾ ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭದ್ರತೆಯು ಅವರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಒಳ ಹೊಯ್ದಾಟಗಳನ್ನು, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತಿರುತ್ತದೆ. ಕಷ್ಟ ಗಂಡಸಿಗೆ, ಸುಖ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಎನ್ನುವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನೇ ನೀಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮೃದು ಸ್ವಭಾವದವಳು, ಜೊತೆಗೆ ಕಾಮುಕಿ, ದುರಾಸೆಯುಳ್ಳವಳು. ಗಂಡು, ಗಟ್ಟಿಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನು, ಗಟ್ಟಿ ದೇಹವುಳ್ಳವನು ಜೊತೆಗೆ ಸಂಪಾದಿಸುವವನು ಕೂಡ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತನು ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಬಲ್ಲನು ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಲ್ಲನು ಎಂದೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಪ್ರಚಾರ ನೀಡಿದೆ. ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳು ಕೂಡ ಧೈರ್ಯವಂತೆ ಯಾಗಿರಕೂಡದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ತನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ತನ್ನ ಅಣತಿಯಂತೆಯೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸದಾ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪುರುಷಶಾಹಿ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ.

ನೈತಿಕ ಆಸರೆ ?

ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ತಾನು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ, ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದಂತೆ, ಆತನೂ ತನ್ನ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಹಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನೈತಿಕ ಆಸರೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ನಿರಾಶರಾದವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಹಣೆಬರಹವೆಂದು ನುಂಗಿಕೊಂಡವರು ಬಹಳ. ಒಂದು ಮಗುವಾದ ತಕ್ಷಣ ಗೆಳೆಯನ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಂಕೇಶ್ವರದ ಗೋಹರಜಾನ್, ಆತನಿಗಾಗಿ ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ಅತ್ತದ್ದಿದೆ. ಅರೆ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ್ದಿದೆ; ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಬರಿ ಶಂಕೆ, ಭಯ, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಗೋಹರಜಾನ್‌ನಂಥವರು ಬರುಬರುತ್ತ ನಿಷ್ಕ್ರೀಯರಾಗಿ ಬಿಡುವರು. ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಕಲಾಪ್ರತಿಭೆಯ ಉಜ್ವಲ ಭವಿಷತ್ತಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ದೃಢತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಈ ಯಾವ ಘಟನೆಗಳು ಗಂಡಸರನ್ನು ಮಂಕಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಭವಿಷತ್ತಿಗೆ- ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ- ತೊಡಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ತಮ್ಮ-ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿ ಗೌರವವಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದರೆ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರು ತಮ್ಮೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷರ ಕುರಿತಂತೆ ಅಪಾರ ಗೌರವ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಆ ಗಂಡಸರು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಅವಳು 'ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳು' ಅಷ್ಟೇ.

ಜೋಗತಿಯರಿಗೆ, ಪಾತರದವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಯಾಕೆ, ತಮ್ಮೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಗಂಡಸರೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತಿ ನೋವಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಮದುವೆಯಾದರೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಗಂಡ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಆದರಿಸುವವರು ಎಂದುಕೊಂಡ ಅವರು ವಿವಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಹಪಾಹಪಿಸಿದ್ದಿದೆ "ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀಂವಾ ಅಂವಗ ಕೊಟ್ರೂ ಇಟಗೊಂಡಕಿ ಅನ್ನ ಪಟ್ಟಾ ತಪ್ಪುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗಂಡಸರs ಅಷ್ಟs. ಹರೆವ ಇರುತನಕ ನಾವು ಮಜಾ ಮಾಡಾಕಬೇಕು. ಸಮಾಜದವರಂಗ ಅವರೂ ನಮ್ಮನ್ನ ಹಗುರಾಗಿ ಕಾಣ್ತಾರ. ಕುಣಿಗೆ ಹೋಗು ತನಕ ಈ ಗಂಡಸರ ಜೊತಿಗಿ, ಈ ಸಮಾಜದ ಜೊತಿಗಿ ಗುದ್ದಾಡ್ತ ಹೋಗಬೇಕು" ಎಂದು ನಿಟ್ಟುಸಿರಿಟ್ಟ ಕಮಲಾಪುರದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅಂಥ ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದ ಹತಾಶೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ತಾವು ಗಂಡ ಹೆಂಡಂದಿರಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯ ತುಡಿತವಾಗಿತ್ತು. ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರು ಈ ಹೆಸರುಗಳೇ ಅವರ ಬಗೆಗೆ ಸಮಾಜ ಹಗುರವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಲವರ ಹಸಿದ ಕಾಮುಕ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಬ್ಬನ ತೋಳ್ತೆಕ್ಕೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು ಆಕಸ್ಮಾತ್ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮತ್ತೆ ಹಲವರ ಆಕ್ರಮಣ ಎದುರಿಸಬೇಕಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಮುಪ್ಪು ಬಂದು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳು ಎನ್ನುವ ಪದವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಣ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭದ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಗೌರವ.

ತೃಪ್ತ ಜೋಡಿಗಳು ಹುಕ್ಕೇರಿಯ ಅಮಿನಾ, ಹುನಗುಂದದ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಇವರಿರ್ವರೂ ತಮ್ಮೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಪುರುಷರ ಕುರಿತು ಸಂತೃಪ್ತಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊರಗೆಡುಹಿದರು. ಈ ಗೆಳೆಯರು ಇವರಿಗಾಗಿಯೇ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟವರು. ಮದುವೆಯಾಗದೇ ಇವರೊಂದಿಗೆ ಗೆಳೆಯರಾಗಿ ಜೀವನ ಸವೆಸಿದವರು. ತಮ್ಮ ಗೆಳತಿಯರನ್ನು ಸಮಾನ ಗೌರವ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಂಡವರು. ಎದುರಾದ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸಮಸಮವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ನುಂಗಿದವರು. ಇಡೀ ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಅಪರೂಪದ ಸಂಬಂಧಗಳೆಂದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರದೇ. ಇವರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದುಕುವ ಕ್ರಮಗಳು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಎರಡೂ ಜೋಡಿಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಸಿಗೊಳಿಸಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಒತ್ತಡಗಳು ಇವರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಡಿಲುಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದವರು, ಸಮಾಜದವರು ಹೀಗಳೆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಿವಿಕೊಟ್ಟವರಲ್ಲ. ಅಮೀನಾ ಹಾಗೂ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನ ಗೆಳೆಯರು ಅವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟವರು. ಅವರಿಗಾವ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಸಿರಿವಂತಿಕೆಯ ಹಂಗು ಕಾಡಿಲ್ಲ. ಅವರ ಗೆಳತಿಯರು ಹೊಂದಿದ ಧರ್ಮದೀಕ್ಷೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗದಂತೆ

ತಡೆಹಿಡಿದುದು. ಹಾಗಂತ ಅವರಿಗೆ, ಪರಸ್ಪರ ಗೌರವಿಸುವಲ್ಲಿ, ಸುಖ ಅನುಭವಿಸುವಲ್ಲಿ, ಮನಬಿಚ್ಚಿ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ತೊಡಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರೀತಿ, ಗೌರವ ತುಂಬಿದ ಅಪ್ಪಟ ಮೈತ್ರಿ ಸಂಬಂಧ ಅವರದು. ಅವರ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಶ್ಲೀಲತೆಯ ಎಳೆ ಕಾಣಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಭೋಗ

ಬಹುಪಾಲು ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರು ತಾವು ಸಂಬಂಧಹೊಂದಿದ ಗಂಡಸಿಗೆ ದೈಹಿಕವಾಗಿ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಆದರೆ ಇವರು ನಂಬಿದ ಪುರುಷರು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಸಂಸಾರಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆಯಾಗದಂತೆ, ತಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ವನ್ನು ಜತನದಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು, ಒಂದು ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವವರು. ಮದುವೆಯ ಮುಂಚೆ ಇವರೊಡನಿದ್ದರೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗಿಯೊಡನೆ ಲಗ್ನವಾಗುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಮಿನಾ ಹಾಗೂ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನ ಗೆಳೆಯರಂತೆ ಇವರಿಗಾಗಿ ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಬಂದವರಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬೆಚ್ಚಗಿದ್ದವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಜೋಗತಿಯರನ್ನು, ಪಾತರ ದವರನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ನೋಯಿಸಿದವರಿಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಿದ್ದಾಗ, ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇವರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವರು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವೇಳೆ ತಮ್ಮ ಕರಿಯರ್ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮೀಸಲು. ಪಾತರದವರು, ಜೋಗತಿಯರು ತಂದೆಯಿದ್ದೂ ಅನಾಥತೆಯನ್ನು, ಜೊತೆಗಾರನಿದ್ದೂ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವರು. ಇವರೊಂದಿಗಿರುವ ಪುರುಷರಿಗೆ ಏಕಾಂಗಿತನ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದಾರೆ. ದಾಂಪತ್ಯಾತೀತ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಇವರು, ಈ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆಸಕ್ತಿ ಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕಿನ ಪುರುಷನಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತರವನ್ನು ಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವವರು. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ದಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿಯರ, ಪಾತರದವರ ಸಹವಾಸವು ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಬೇಡವೆನಿಸಿದರೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವಂತಹದ್ದು. ಗಂಡಸರಿಗೆ ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಹಸಿವು ನೀರಡಿಕೆಗೆ ಸಮ ನಾದುದು. ಹೆಂಗಸಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಭೋಗ ಎಂದು ಗಂಡಸರಂತೆ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ವಿಚಾರಿಸ ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಂಡಸರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಜೋಗತಿ, ಪಾತರದವಳು, ಬಸವಿ, ಸೂಳೆಯರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜೋಗತಿ, ಪಾತರದವಳು, ಬಸವಿ, ಸೂಳೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅತಿಯಾದ ಭೋಗಸಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಅಂದರೆ ಗಂಡಸಿನಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಕಾಮವೆನ್ನುವುದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದೇ ನಂಬಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ಕಾಮವನ್ನು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಭೋಗ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ, ನಿಸರ್ಗ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೊಡ ಮಾಡಿದ ದೈಹಿಕ ಸಂರಚನೆಯೇ ಹಾಗಿದೆ.

ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯಂತೆ ಜೋಗತಿಯರು, ಬಸವಿಯರು ತಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಪುರುಷನೊಡನೆ ಒಂದೇ ಸೂರಿನಡಿ ಬಾಳಲು ಸಮಾಜ ಅಧಿಕೃತ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಮಾತೃ ಮೂಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಡಿಯಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವಳಿಗೆ ಜೀವ, ಭಾವ, ಆತ್ಮಗೌರವಗಳು ಇರುತ್ತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ರಂಭೆ-ಊರ್ವಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಕಾರ ರೂಪವೇ ಇವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರು ಹಾಗೂ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟು ಕೊಂಡ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವಿದೆ, ನೋವಿದೆ, ಅಪಮಾನವಿದೆ, ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಕ್ರಮವಿದೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಿವೆ. ಜೋಗತಿ ಪಾತರದವಳು ತನ್ನನ್ನು ಅವಮಾನಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಳು. ಆಗಾಧ ವಿಷಾದವನ್ನು ಅವಗಾಹನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅವಳು 'ಇದು ನನ್ನ ಕರ್ಮ' ಎಂದು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಳು. ಇವರ ಕುರಿತಂತೆ ಹಾಗೂ ಇವರು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಸಮಾಜ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ತಾತ್ವೀಕರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಬಂಧಗಳು ನನಗೆ ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲ.

ಆರ್ಥಿಕತೆ

ಜೋಗತಿಯರ, ಪಾತರದವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾತೃವಂಶೀಯವಾದದ್ದು. ಒಳಗಡೆ ಅದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನಸತ್ತೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇವರಿಗೆ ಹೊಲ ಮನೆಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲುಸ್ತು ವಾರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗಂಡಸರೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದ ಕಾಳು-ಕಡಿ, ಪಾತ್ರೆ-ಪಗಡೆ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಈ ಗಂಡಸರೇ ತಂದು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲೇ ಜಾಣತನದಿಂದ ಸಂಸಾರ ತೂಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಮಾತಾಪಿತೃಗಳಿಬ್ಬರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿ ಮೂಲದಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಹೆಮ್ಮೆಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ನಿರ್ಬಂಧ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ತಂದೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ

ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಇವರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಂದೆಯಾರೆನ್ನುವುದು ಆತನಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇವರ ಮಕ್ಕಳ ತಂದೆ ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇವರಿಗಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಿದ ನಿಯಮವಿದಾಗಿದೆ. ''ಸಮಾಜವು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ನೈತಿಕಬಾಹಿರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾನೇ ತಂದೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯದ ಬಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುವ, ತನ್ನಾಸ್ತಿ ಅವಳ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಂಚಿ ಹೋಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ಕುತಂತ್ರ ಪಾತರದವರ ಮಾತೃಮೂಲ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಡಗಿದೆ.''[೭] ಇದೇ ಮಾತು ಜೋಗತಿಯರ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷರಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಬೇಕು, ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಬೇಡ.

ಜೋಗತಿಯರಿಗೆ, ಪಾತರದವರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯವನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ, ಪಾತರದವರು, ಜೋಗತಿಯರು ದುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ ಈ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಹಣಗಳಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವರ ದುಡಿಮೆ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಆತನೇ ಅವಳ ಒಟ್ಟು ಕುಟುಂಬದ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಅದು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವಂತೆ ಪ್ರಚಾರ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಣದ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ನೀಡುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಅವಳ ಯೌವನ ಜಾರುವವರೆಗೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಟನೆ ಕೂಡ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಕೃತಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಲಿಂಗಸಮಾನತೆ

ಪುರುಷ ಈ ಬಗೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಿಜವೆಂದು ಆಕೆ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಹಳ ಕ್ರೂರವೆಂದರೆ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಉಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ, ಕಡೆಗಣಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ, ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಟ್ಟು ನಟಿಸುವ, ಭ್ರಮಿಸುವ, ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ನ್ಯಾಯೋಚಿತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಇವರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಧಾನ, ಅಧೀನವಾಗಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜೋಗತಿಯರ, ಪಾತರದವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಂಡತಿಯರಂತೆ ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು

ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆಶೆ-ಅಕಾಂಕ್ಷೆ, ಕನಸು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಪುರುಷರೊಡನೆ ಮಾತನಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಟ್ಟೆಗೆ ಕೂತು ಹರಟೆ ಹೊಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಸೆರಗು ಕೆಳಗೆ ಜಾರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಎದುರಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾವೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಇಂತಹ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜೋಗತಿಯರು, ಪಾತರದವರ ಮೇಲೆಯೂ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬದುಕುವ ಅವರಿಗೆ ಈ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಇವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿಯೇ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ವಿವಾಹಿತ ಸ್ತ್ರೀಗಿದ್ದಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆನಿಸಿದರೂ, ಅಳದೊಳಗೆ ಇಂಥವೇ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳು ಇವರನ್ನಾಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಪುರುಷನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ನಟುವರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಎನ್ನುವ ತಾರತಮ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಕಾಡು ಬಿಟ್ಟು ನಾಡು ಸೇರಿದಾಗ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಳಗಾದರು (ವಿವರಣೆಗೆ ನೋಡಿ, ಡಾ.ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ, ಪಾತರದವರು, ಪು.೨೬,೨೭ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆದ ತಾಳಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಇವರು ಮುತ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವರು.

೩. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿರಬಹುದು, ವಿದ್ವಾಂಸರಿರಬಹುದು,. ಬಸವಿಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಜೊಗತಿಯರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿ ಬಸವಿಯರೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುವರು. ನಾನು ಕೂಡಾ 'ಬಸವಿಯರು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನು ಇವರಿಬ್ಬರನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿಯೇ ಬರೆದಿದ್ದೆ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು ಕೂಡಾ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಅಳಕ್ಕಿಳಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಜೋಗತಿ ಪರಂಪರೆ, ಬಸವಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಶಂಖ, ಚಕ್ರ, ಪದ್ಮ ಈ ಮೂರು ಮುದ್ರೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಬಸವಿ' ವೈಷ್ಣವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಂಜನೇಯ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಸವಿಯರನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕರಿಮಣಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂಟಿ ಹನುಮತಾಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಇವರು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಪಡೆದವರು. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯ ವಿಜಯನಗರದ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಬಸವಿ' ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು.

೪. ಆರ್. ಇಂದಿರಾ, ಮಹಿಳಾ ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪುಟ.೨೮, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ೨೦೦೨

೫. ಉಧೃತ, ವೆಂ.ವನಜ, ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಪುಟ.೪೮, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪುಟ-೨, ಸಂಚಿಕೆ-೨, ಜುಲೈ ೨೦೦೦

೬. ವಿವರಣೆಗೆ ಗಮನಿಸಿ : ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ, ಪಾತರದವರು, ಪುಟ.೫೧-೫೭, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯

೭. ಅದೇ, ಪು.೬೫

೭

ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

ರಂಗರಾಜ ವನದುರ್ಗ

ಇಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಪದಗಳು ಪದೇ ಪದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆ, ಪರಿಷ್ಕರಣೆ, ಪುನರ್‌ರಚನೆ, ಪರಾಮರ್ಶನ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವ, ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುವ, ಶಾಸನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ, ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವ, ಜನಾಂಗವನ್ನು ಮತಾಂತರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಹಾಜರಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಪುನರ್‌ರಚನೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಕಥನವಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಷ್ಟಿ ಸಂಕಥನವಾಗಿರುವ ಇತಿಹಾಸಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳಾಗಿವೆ. ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಅಗ್ರಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಶದಲ್ಲಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳು ಕೆಲ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ದೂರವೇ ದಬ್ಬಿದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ದಲಿತರೇ ಸಿಂಹಪಾಲು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ದಲಿತರದು ಮೌನಚರಿತ್ರೆ. ಇದು ಮಾತಾಡಿದ್ದೇ ಅಪರೂಪ; ಅಕ್ಷರವಂತು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ದಲಿತರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆಯೇ?" ಎಂದು ಅಕ್ಷರಲೋಕ ಇಂದಿಗೂ ಹುಬ್ಬೇರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೌದು ಈ ನಾಡಿನ ಮೇಲೆ ನೂರಾರು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಹೆಗಲಾದ ದಲಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು. ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲೇ ಮೌನ. ಇಂಥ ಮೌನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಇಂದು ದಲಿತರ ಚರಿತ್ರೆ ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳ ಒಳಗೆ ಅಡಗಿರುವ ಅನೇಕ ಮೌನಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ

ಶಾಸನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಘರ್ಷಗಳು; ಕಲೆ ಕ್ರೀಡೆ, ಕಡತ, ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು; ಅಂಕಿತ, ಆಚರಣೆ, ಐತಿಹ್ಯಗಳು; ವಸ್ತು, ಘಟನೆ ವಿಶೇಷಗಳು, ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವ, ವಾಸ್ತುಗಳಂಥ ಹಲವು ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ.

ವೀರಗಲ್ಲು, ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲು ಮತ್ತು .....

ಬಹುತೇಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ನಂಬಿಗಸ್ಥ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದೇ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಇವರ ಮನಸ್ಸು ಈ ರೀತಿ ನಂಬಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶಿಲಾಶಾಸನ, ತಾಮ್ರಶಾನ, ಬಂಡೆಗಲ್ಲು ಶಾಸನಗಳ ಸಂದರ್ಭ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವುಗಳನ್ನು ಬರೆದ ರೂವಾರಿ ಮತ್ತು ಕೊರೆದ ಕಲ್ಕುಟಿಗ ಬಿಟ್ಟರೆ ಶಾಸನಗಳ ಇಡೀ ವಾತಾವರಣ ದಲಿತೇತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಮಾಡಿದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ ಶಾಪಾಶಯಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಇದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಶಾಸನಗಳಿಗೆ ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರ ನೆನಪಾಗುವುದು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಂದಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತರ ಚರಿತ್ರೆ ರೂಪಿಸಬೇಕಾದವರು ಊರು ಊರಿಗೆ ಇಂದು ಅನಾಥವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ವೀರಗಲ್ಲು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನಂಬಬೇಕು. ಥಳಥಳ ಹೊಳೆಯುವ ಶಿಲಾ-ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳಿಗೂ, ಒರಟು ಒರಟಾದ ಈ ವೀರಗಲ್ಲು-ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳಿಗೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಖಂಡಿತಾ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಳುವವರನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಶಾಸನಗಳು ನೂರಾರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ, ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಹೇಳುವ ವೀರಗಲ್ಲು ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳು ಒಂದೆರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ವಿಷಯ, ಸ್ವರೂಪ, ಸಂವಹನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಅಂತರವಿರುವುದನ್ನು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿ, ಗರುಡ, ಕೀಳ್ಗುಂಟೆ ಮತ್ತು ಸಿಡಿತಲೆಯಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಘಟಿಸಿದ್ದು ಬಹುತೇಕ ದಲಿತರಲ್ಲಿ. ಬಿಟ್ಟರೆ, ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಬೋವಿ, ಬಿಲ್ಲರು, ಬೇಡರು, ಮುಂಡರು ಮತ್ತು ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಕೆಳಜಾತಿ / ಜನಾಂಗಗಳು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮುಗ್ಧ ಮನಸ್ಸಿನವು. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತಲೆಕೊಟ್ಟು, ಮನಕೊಟ್ಟು ಬದುಕಿದವು. ಮನೆಮಗ, ಕುಲಮುದ್ದ, ಬಂಟ, ವೆಂಕ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೊಗಳಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇಂಥವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸಾವಿರಾರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲೆಂಕಸಾಸಿರ್ವರ್, ಬಂಟಸಾಸಿರ್ವರ್ ಪದಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಕವಿ ರನ್ನ ತನ್ನ ಗದಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ತುರುಗೋಳ್, ಪೆಣ್ಪುಯ್ಯಲೋಳ್, ಎರವೆಸದೋಳ್, ಊರಳಿವಿನೋಳ್, ನೆಂಟನೆಡರೋಳ್ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಸಹ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಘಟಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಪಾಲು ದೊಡ್ಡದು. ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಊರು, ಕೇರಿ, ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಜೀವ ತೆತ್ತ ಇಂಥ ದಲಿತರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಪಾರ.

ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ. ಇಂದು ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ 'ದಲಿತ' ಎಂಬ ಪದ ಅಂದು ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಆದರೆ, ದಲಿತರೆಂಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಇದ್ದೇ ಇದ್ದರು. ಇವರೊಂದಿಗೆ ಶೂದ್ರರು ಸೇರಿದ್ದರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸು, ಬದುಕು ಮುಗ್ಧ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡಿಲ್ಲ. ಕುಲದಲ್ಲಿ ಕೀಳಾದ ಇವರು ನಿತ್ಯ ಅನೇಕ ಅವಮಾನ, ಅಪಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ಇಂಥ ಕುಲದ ಕೀಳರಿಮೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಇವರಿಗಿದ್ದ ಎರಡು ದಾರಿಗಳೆಂದರೆ, ಒಂದು ಶೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಇನ್ನೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನ. ಇವೆರಡು ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ನರಕ-ಸ್ವರ್ಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ, ಶೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಈತ ಗೆದ್ದರೆ ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ರಾಜನಿಗೆ ಹೊರತು ಈತನಿಗಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಸೋತರೆ ಹಲ್ಲೆ ಯಾದದ್ದು, ಸತ್ತರೆ ವೀರಗಲ್ಲು ಆದದ್ದು ಈತನೇ. ಹೀಗೆ ವೀರತನದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ರಣಭೂಮಿಗೆ ನುಗ್ಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಇವರನ್ನು ಜೀವಂತ ಕಲ್ಲಾಗಿಸುವ ಹುನ್ನಾರ ಅಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯೂ ಜೊತೆಗೂಡಿದೆ. ಸತ್ತ ವೀರನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಗುಡಿಗುಂಡಾರ, ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುವಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಕೈವಾಡವಿದೆ. ಇವು ಮುಗ್ಧ ದಲಿತ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಅರ್ಥ ವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಡೆದ ಕಾರ್ಗಿಲ್ ಯುದ್ಧ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ತಾಯ್ನೆಲ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರು ಮೂಲತಃ ಪ್ರಭುತ್ವದವರು. ಆದರೆ, ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ಮಡಿದವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೈನಿಕರು. ಗೆದ್ದಾಗ ಲಾಭ ಆದದ್ದು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಿಗೆ ಹೊರತು ಸೈನಿಕರಿಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೆದ್ದರೆ ಈ ಸೈನಿಕರು ಹಿಂದುಸ್ತಾನಕ್ಕಾಗಲೀ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕಾಗಲೀ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿ ಆಗಲಾರರು. ಆಗುವವರು ಯುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರೇ ಹೊರತು; ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಏನಿದ್ದರೂ ಇವರಿಗೆ ಅಶೋಕಚಕ್ರ, ಪರಮವೀರ ಚಕ್ರಗಳಂಥ ಪದಕ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳ ಆಸೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ, ಇವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಹಂಬಲ ಸೈನಿಕರದು. ವೈರಿ ಬಣದಲ್ಲೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಸೈನಿಕರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಹ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ಸಮೀಪಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದರಂತೆ, ಸತ್ತಮೇಲೂ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಮನಸ್ಸು ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲಿನದು. ಓರ್ವಸತಿ ತಾನು ಮಹಾಸತಿ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದರ ಹಿಂದೆ ಪುರೋಹಿತರು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದವರು ಹೆಣೆದ ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ. ಸತ್ತಗಂಡನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಇವಳು ಸಹ ಶೋಷಣೆಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಅತ್ತ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತ ಗಂಡ ವೀರಗಲ್ಲಾದರೆ; ಇತ್ತ ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಮಡದಿ ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇವೆರಡು ಭಾವುಕವಾಗಿ ನಡೆದ ದುರಂತಗಳೇ. ಊರ ನಡುಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ಬರುವ ಈ ಸತಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಹರಕೆಯ ಕುರಿಯೇ ಸರಿ. ಇನ್ನೇನು ಕೊಂಡ ಹಾಯಬೇಕು, ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಶವದ ಜೊತೆ ಸಾಯಬೇಕು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇವಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದ

ತವಕ ತಲ್ಲಣಗಳು, ಮಾನಸಿಕ ಗೊಂದಲಗಳು, ಅಧ್ಯಯನವಾಗಬೇಕಿದೆ. ದಲಿತರ/ ಶೂದ್ರರ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಜನಜಂಗುಳಿಗೆ ಬಹುಬೇಗ ಭಾವುಕಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ತಮ್ಮನ್ನು ಜನ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನನ್ಯತೆ. ನೀರಿಲ್ಲದ ಕೆರೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳಿದ್ದವು. ಜೊತೆಗೆ, ಈ ಕೆರೆತೂಬಿಗೆ ತಾನು ಕಲ್ಲಾಗುವ ಮೂಲಕ ಹತ್ತುಗದ್ದೆಗೆ ನೀರಾಗುತ್ತೇನೆನ್ನುವ ಒಳಮನಸ್ಸು ಇದ್ದವು. ಇಂಥ ಮನಸ್ಸಿನ ತಾಡಿ ನಾಗಮ್ಮ, ಹುಳಿಯೂರು ಕೆಂಚಮ್ಮ, ದಂಡಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ವೀರ ಓಬಮ್ಮ (ಈರೋಬಿ), ಉತ್ತರ ದೇವಮ್ಮ, ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮನಂತವರು ಇದುವರೆಗೆ ಕೇವಲ ಜನಪದರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮೌನವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇವರು ಮಾತಾಡಬೇಕು; ತಮ್ಮ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು.

ಒಟ್ಟಾರೆ, ಶಾಸನ-ವೀರಗಲ್ಲು-ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ / ಶೂದ್ರರ ಬದುಕಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ವಿಸ್ತರಿಸಿದಾಗ ಅಂತರಂಗದ ಹತ್ತಾರು ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಘರ್ಷ

ಬಹುತೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಗಳು ಕೃತಿಕಾರನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಮಕಾಲೀನ ನಿಜ; ಆದರೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯಾದರ್ಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೊ, ಗತಿಬಿಂಬವೊ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ, ಅನೇಕ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಮಾಯಣದ 'ವಾಲ್ಮೀಕಿ', ಮಹಾಭಾರತದ 'ವ್ಯಾಸ'ರನ್ನೆ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಬೇಡರ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಅಂಬಿಗರ ವ್ಯಾಸ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬೇಟೆಗಾರ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಮುದಾಯದವರು, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇವರಿಬ್ಬರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆರಂಭ ಬೇಟೆ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರೌಂಚಪಕ್ಷಿಯ ವಧೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಡನ ಪ್ರವೇಶವಿದ್ದರೆ ಶಂತುವಿನ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ಸ್ಯಕನ್ಯೆಯ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಾಹಿತಿ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಇದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳತೊಡಗಿ ದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಾಗದು.

ಅಂದು ಶಂಬೂಕನ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಏಕಲವ್ಯನ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಜಗತ್ತು ಅಲುಗಾಡಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವು ಶಂಬೂಕನ ಕೊರಳನ್ನು, ಏಕಲವ್ಯನ ಬೆರಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದವು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಶಂಬೂಕ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯ ಮಿಂಚುತ್ತಿದ್ದರು; ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಕಾವ್ಯದ ಕವಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಶೂದ್ರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು

ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಬಹುತೇಕ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ದುರಂತ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇದು ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಂದರ. ಅಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ದಲಿತರ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ಓದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಏಕಲವ್ಯನ ಗುರುಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಅದನ್ನು ದ್ರೋಣನ ಮೋಸ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈಗ ಪಠ್ಯ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಲಯಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳಾಗಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ 'ಹೀನಶಿಲ್ಪ'ವು ಮಡಿವಾಳ, ಚಂಡಾಳ, ಕಟುಕರ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಕ ಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಂಥ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಇದರಂತೆ, ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ ವಿಧಿನಿಷೇಧದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ ನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಕಾರಣರಾರು? ಎಂದು ಶೋಧಿಸಿದಾಗ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಕೆಲ ಮುಖಗಳು ಖಂಡಿತ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಚಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡ ಪಂಪ-ರನ್ನರ ಪ್ರತಿನಾಯಕರು ಇದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವರು. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಕರ್ಣನೇ "ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಚಲಂ ಕುಲಂ, ಅಭಿಮಾನಂ ಕುಲಂ" ಎದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ನೋಟಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ, ಕರ್ಣನೊಳಗಿನ ಅವಮಾನದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನದ ಆಶಯಗಳು ಈ ರೀತಿ ಮಾತಾಡಿಸಿವೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಭವಾವಳಿಗಳಲ್ಲು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸ್ವರ್ಗನರಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇಂದು ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಪಾಪವೆಂದೇ ಇವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ ನೀಡುವ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿಲ್ಲ.

ದಲಿತರು ಮಾಡಿದ ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತು ನೀಡಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಒಪ್ಪಿದ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೇವಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸೂಫಿ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಬೇಡರ ಕಣ್ಣಪ್ಪನಂತಹ ಓರ್ವಭಕ್ತ ಸಾಕ್ಷಾತಃ ಶಿವನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಣ್ಣು ಕಿತ್ತುಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಇದು ಉಗ್ರಭಕ್ತಿಯ ಒಂದು ರೂಪವೆನಿಸಿದರೂ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಮುಗ್ಧಭಕ್ತಿಯ ಮುಖವಿದೆ. ತಮಿಳು ನಯನಾರ್‌ರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಎರಡು ತರಹದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಒಂದು, ಕೀಳುಕುಲಗಳು ಉಗ್ರಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಹೋರಾಟಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಸನಿಗೂ ಹತ್ತಿರವಾಗುವುದು. ಇಂಥ ಸ್ನೇಹಗಳು ಮೇಲ್ ಚಲಿಸುವ ಕೆಳಕುಲಗಳಿಗೆ ಅಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಇದು ಶರಣರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿತು.

ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಊಟ ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂದು ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ವೇದ ನಡುಗಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಗಲಿತು. ತರ್ಕ ದೂರ ಸರಿಯಿತೆಂದರೆ ಆದ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಐತಿಹ್ಯವೆಂದರೂ ಅಡಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದ ಉಲ್ಬಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪದೇ ಪದೇ ಬಸವಣ್ಣ "ತಾನು ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಮನೆಮಗ" ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, "ತಾನು ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯನ ಮೊಮ್ಮಗ"ನೆಂದು ತಿಳುಸುವಲ್ಲಿ ಹಲವು ಆಪ್ತತೆಗಳಿವೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬಣಗಳಿಗೂ ತಿಳಿಹೇಳುವ, ನಂಬಿಸುವ, ಅರ್ಥೈಸುವ ತುರ್ತು ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸಿದೆ. ಬಸವನ ಮೂಲಕ ವೀರಶೈವೀಕರಣಗೊಂಡ ದಲಿತರನ್ನು; ಕನಕನ ಮೂಲಕ ವೈಷ್ಣವೀಕರಣಗೊಂಡ ಶೂದ್ರರನ್ನು ವಿಶೇಷ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸಿಸಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗೇನೆ ಇಂದು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಪಲ್ಲಟವಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡವರೆಲ್ಲ ಸುಖವಾಗಿದ್ದರೆಂದರೆ, ಅದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರ ಪಾಡು ತ್ರಿಶಂಕು ಸ್ಥಿತಿಯದು. ವೀರಶೈವೀಕರಣಗೊಂಡ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಆಚರಣೆ, ಆಹಾರ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದರು, ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಇವರು ಬಿಟ್ಟುಬರದೇ ಇದ್ದರೆ ಬಸವನ ಅನುಭವ ಮಂಟಪದ ಶಾಸನ ಇವರನ್ನು ಭವಿಗಳೆಂದು ಬಯ್ಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇನ್ನು ಮತಾಂತರಗೊಂಡವರು ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ದಲಿತ ಕೇರಿಯ ಬೇರುಗಳು ಬರಿದಾಗಿವೆ. ಇದು ಕನಕನ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ತಾಳ ತಂಬೂರಿ, ನಾಮಹೋಮ, ಕೀರ್ತನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಸಕೂಟ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕನಕನಿಗೆ ವ್ಯಾಸಕೂಟ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಒಳಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. 'ದಾಸತ್ವ'ದ ಎಲ್ಲಾ ಚಿನ್ಹೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕನಕನಿಗೆ ಕೈ ಕೊಟ್ಟವು. ಒಟ್ಟಾರೆ, ದಲಿತರು, ಶೂದ್ರರು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಳೆದ ಸ್ನೇಹ, ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯದ ನಿಲುವುಗಳು ಅಧ್ಯಯನಾರ್ಹವಾದವು. ಇಂಥ ಆಕರ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ದಲಿತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ವಿಶೇಷ ರೂಪ ನೀಡಬಹುದು.

'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಘವಾಂಕ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಹೊಲತಿಯರ ಪ್ರಸಂಗ ಆ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಹೊಲತಿಯರು ಅವಮಾನಗೊಂಡರು. ಇಂಥ ಅವಮಾನದ ಪರಿಣಾಮ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಬದುಕನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನನ್ನೇ ಹೊಲಗೇರಿಗೆ ಕರೆದು ತರುವಷ್ಟು ಈ ಅವಮಾನ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ದಲಿತನ ಹೊಲಗೇರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿ ಸಿಗುವವರೆಗೂ ಕಾವ್ಯ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸುವ ದಲಿತರಪರ ಘಟನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿನಿರ್ಣಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೇವಚಂದ್ರನ 'ರಾಜಾವಳಿ ಕತೆ' ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಮಠವೊಂದಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ

ಪಂಚಮರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊನೆಗೆ ಆ ಮಠದಿಂದ ಕುಲದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಉಚ್ಚಾಟನೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾರಂತರಿಂದ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರವರೆಗೆ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಮಗ್ಗಲುಗಳು ಪರಿಚಯ ಸಿಗುತ್ತದೆ. 'ಚೋಮನದುಡಿ', ಹೊಲಗೇರಿ ರಾಜಕುಮಾರ, ಗೌರ್ನಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಂಥ ಹತ್ತಾರು ಕೃತಿಗಳು ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ.

ಮೌನಗಳು ಮಾತಾಡಬೇಕು

ಜನಪದರ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ಆಕರ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿವೆ. ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇವು ಮಹತ್ವದ ದಾಖಲೆಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಅಕ್ಷರಲೋಕ ದೂರ ಇಟ್ಟಿತು. ಏಕೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಇವು "ನಂಬಿಗಸ್ಥ" ಅಲ್ಲ ವೆನ್ನಲಾಗು ತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರ ಮಾತ್ರ ನಂಬಿಕೆಯದೆ? ಮಾತು ಮೌಲ್ಯಿಕ ಅಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವಿಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿ ಜನವರ್ಗದ ಕತೆ, ಸಂಕತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದಂಡಿದಂಡಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ, ತಾಡಿ ನಾಗವ್ವ, ದಂಡಿ ಚೆನ್ನವ್ವರ ದುರಂತಗಳಿವೆ. ಜನಪದರದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳದ್ದೆ ಒಂದು ಮಹಾನ್ ಪರಂಪರೆ. ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷ, ಭಾಷೆ ಬಹುತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ವಿಜಯ ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ; ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಅಪಜಯ ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಪಂಪ ರನ್ನರಂಥ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಪೋಷಿತ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ ಕವಿಗಳಿಂದ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ, ಸಾಹಸಭೀಮ ವಿಜಯ, ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯ ವಿಜಯ, ಕೆಳದಿನೃಪ ವಿಜಯಗಳೆ ಹೊರಬಂದವು. ಆಶ್ರಯದಾತರನ್ನು ಆಕಾಶದೆತ್ತರ ಹೊಗಳಿ, ವೈರರಾಜರನ್ನು ನೆಲಕ್ಕುರುಳಿಸಿ ಆನಂದಿಸಿದವು. ಆದರೆ, ಇಂಥ ವಿಜಯಗಳಿಂದ ಸೋತ, ಶರಣಾದ, ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಜನಪದರಿಗೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು. ಜನಪದ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದೆದುರು ಪ್ರಾಣತೆತ್ತ ಹುತಾತ್ಮರು ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ, ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷಣ, ಹಲಗಲಿ ಬಾಳಣ್ಣ, ಸುರಪುರದ ವೆಂಕಟಪ್ಪನಾಯಕ, ನರಗುಂದ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ ಮತ್ತು ಮುಂತಾದವರು ಜನಪದರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕರು. ಬ್ರಿಟೀಷರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲ ದೇಶದ್ರೋಹಿಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಜನಪದರಿಗೆ ಇವರೇ ದೇವರು, ದೈವ, ದೇಶಪ್ರೇಮಿಗಳು. ಇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಭುಗಳಲ್ಲಿ ಗಲ್ಲುಶಿಕ್ಷೆ ಕಡತಗಳಿದ್ದರೆ, ಜನಪದ ರಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಬಲಿದಾನದ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಕಾರನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನಮ್ಮನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೂ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಹೋರಾಟದ ಆಶಯದಲ್ಲೂ ಅಂತರವಿದೆ.

ಚೆನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಸಿಂಹಾಸನವಿದೆ, ಜಮೀನಿದೆ, ಕೋಟೆಕೊತ್ತಲಗಳಿವೆ. ಇದಾವುದು ರಾಯಣ್ಣ ನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇದ್ದದ್ದು ರಾಜನಿಷ್ಠೆಯೊಂದೆ. ಈತ ಗೆದ್ದರೆ ಕಿತ್ತೂರಿನ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗೆ ಅರಸನಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೋತಾಗ ಈತನ ಕೊರಳಿಗೆ ಬೀಳುವ ಗಲ್ಲು ಯಾವ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯೂ ತಪ್ಪಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ದುರಂತಗಳು ಸಾಚಾತನದಿದ ದಾಖಲಿಸಿದವರು ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಮಾತ್ರ. ಇವರಿಗೆ, ಇಲ್ಲಿದ್ದು ಆಳುವ ಜಮೀನುದಾರರು, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದು ಅಳಿದ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಒಂದೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಈ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಆಳುವುದರಲ್ಲಿ ಖುಷಿ ಇದೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಜನಪದರ ಮೌನಗಳಲ್ಲಿವೆ.

ಶರಣರ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿದ ಆ ಕಾಲ ಅಧ್ಯಯನಾರ್ಹವಾದುದು. ದಲಿತರನ್ನು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬಿಡದೇ ಇದ್ದಾಗ; ದೇವಾಲಯ ದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವರನ್ನೇ ದಲಿತರ ಮನೆಗೆ ಕರೆತಂದ ಕೀರ್ತಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗಿದೆ. ಇಂಥ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಅಂದು ಬಸವಣ್ಣ ದಲಿತರಿಗೆ ನೆಲೆಯಾದ, ನೇತೃತ್ವ ನೀಡಿದ. ಆದರೆ, ಇದೇ ಬಸವನ ತರುವಾಯ ಭಕ್ತಿ ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಖಾಸಗೀಕರಣಗೊಂಡಿತು. ಅಧಿಕಾರ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವಾಯಿತು. ಜಂಗಮಗಳು ಸ್ಥಾವರಗೊಂಡವು. ವರ್ಣಗಳು ಮತ್ತೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗೊಂಡವು. ಆಗ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರನಂಥ ತೀವ್ರವಾದಿ ಶರಣರು ಸ್ಥಾವರದ, ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬಂಡೆದ್ದರು. ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ನಿಜವಾದ ಜಂಗಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿದರು. ಇವೆಲ್ಲ ಜನಪದರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮರವಾಗಿವೆ; ಫಲ ನೀಡಿವೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯ ವೆಂದರೆ, ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವರು. ಪ್ರಭುಸತ್ತೆ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತ ಸತ್ತೆಯ ಜೊತೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾದವರು.

ಹೀಗಾಗಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಹಾದೇಶ್ವರ, ಎತ್ತಪ್ಪ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಮಾಳಿಂಗರಾಯ, ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಮುಂತಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವಿಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಆಗ, ಇಡೀ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆ ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಎತ್ತಪ್ಪ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ-ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಕದನವಿದೆ. ಮ್ಯಾಸಬೇಡರಂಥ ಶೂದ್ರರು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯ ಸಹಿಸದೇ ಇರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಇದೇ ಬೇಡರು ತಾವು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ತಕ್ಷಣವೇ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುವುದು ಆತಂಕ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಡುವೆ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಕೆಳಜಾತಿ/ವರ್ಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲ. ದಾಸಪಂಥದ ಕೀರ್ತನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಿಗಿಟ್ಟರೆ ಸೂಫಿಸಂತರ ಅದ್ಭುತ

೮

ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ : ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಶಾಂತ್

ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯು ಸಮಸ್ಯೆ ಆಗಿದೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಾಸಸ್ಥಳವನ್ನು ರಾಜಸ್ಥಾನದ ಮೇವಾರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ದಕ್ಷಿಣದ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದ ದೆಹಲಿ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಸೇವೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ನಂತರ ಅತಿಕ್ರಮಣಕಾರರ ಸೈನ್ಯಗಳು ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಮರಳಿದ ನಂತರವು ಕೆಲವು ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಹೋಗದೆ, ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಮಾರಾಟ ಮತ್ತು ಸಾಗಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ತರುವಾಯ, ಇವರನ್ನು ಸರಕುಸಾಗಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪರ್ಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಡೆಕ್ಕನ್ ಆಡಳಿತಗಾರರು ನೇಮಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೃತ್ತಿ ನಿಂತು ಹೋದುದರಿಂದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಸತಿ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಲೆಮಾರಿತನದಿಂದ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಲಂಬಾಣಿ ಮತ್ತು ಲಂಬಾಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಪರ್ಕ ಹಿಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಂಡಿತು. ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಯೋಜನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವು ಲಂಬಾಣಿಗಳ ನಡವಳಿಕೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಳವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಆಗಿದ್ದಾಗ ಅಥವಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನೆಲೆನಿಂತು ರೈತಾಪಿ ಮತ್ತು ಕೂಲಿಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಒಳಗೆ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇದು ಭಾರತದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವೆನಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೆಕ್ಸೇನಾ, ೧೯೬೪ : ೨೮೦ ಭಟ್, ೧೯೮೨ : ೨೮೩)

ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗೀಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿಯ ಮೂಲಕ ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರ ದೈಹಿಕ ಚಹರೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು, ನಡವಳಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಮಹಿಳೆಯರ ಉಡುಗೆ, ಆಭರಣ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆ, ಸಮುದಾಯ ಐಕ್ಯತೆಯ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮನೋಭಾವನೆ, ಗೋತ್ರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿನ ಅನನ್ಯತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವರ ಈ ಅನನ್ಯ ಸೂಚಕಗಳು ಲಂಬಾಣೇತರ ಜಾತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕದ ಜೊತೆಗಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಪರ್ಕಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಡ)ನ ಆಲೋಚನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಂದ ಅವರ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿಂದ ಲಂಬಾಣಿಗಳನ್ನು 'ಎನ್‌ಕ್ಲೇವ್' ಪರರಾಜ್ಯ ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಿದ ದೇಶ (ಪಿಡಿಂಗ್‌ಟನ್, ೧೯೫೭ : ೧೫೬-೧೫೮) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯವಾಗಿದ್ದು, ಇತರ ಮುಂದುವರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ಜೊತೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಳಗೆ, ಅವರು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಿಂದೆ ನಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು, ಆದರೆ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ.) ಅನೇಕ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿ ಸಮಾಜದಿಂದ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಏಕೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಂತರ್‌ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನೆಯು ಇಂದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಂತರ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವುವು (ನ್ಯರೂಲ್, ೧೯೬೪ : ೨೮೩) ಅವರು ಜನಾಂಗೀಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗೆ ಆರು ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ - ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಿನ್ಹೆ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷ ಗುಣಲಕ್ಷಣದ ಹಂಚಿಕೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಿಕಟತೆ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆ, ಭಾಷೆ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ಜನಾಂಗೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜನಾಂಗೀಯ ಘಟಕವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗಡಿ ಹೊಂದಿವೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳು ದೇಶದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ

ಚದುರಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗಡಿಯ ಅಪರಿಮಿತತೆಯಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಂತರದ ಗಡಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತೃತಗೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ತರದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಘಟಕಗಳು (ಮೋರ್‌ಮ್ಯಾನ್, ೧೯೬೫, ೧೨೧೫) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಹಸಂಬಂಧವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಣಾಯಕ ಘಟಕಗಳು ಒಂದು ಮಾನದಂಡದ ಜೊತೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಘಟಕಗಳು ಸಮೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಾಂಗೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅಂಶಗಳಾದ "ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. (ಅದೇ. ೧೨೧೮) ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಿಪ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಾತನ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗೀಯ ನಿರ್ಣಾಯಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿನ ವೈವಿಧ್ಯತೆ, ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದ ಇವುಗಳು ಅಗತ್ಯ ಅಥವಾ ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸಿಲ್ಲ. ಜ್ಯೂಸ್, ಲ್ಯೂ, ಥೈಲಾಂಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಚೀನದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಇದೇ ರೀತಿಯ ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗುಂಪುಗಳು ಖಚಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗಡಿಗಳನ್ನು, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಿಕಟತೆಯನ್ನು, ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವಾರ್ಡ್‌ಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶಗಳು ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಜನರು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವರು ತಮ್ಮ ನೆರೆಹೊರೆಯವರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಕೌಶಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ, ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು "ಸಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ಅಪ್ರೋಚ್" ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿ ಜನರು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ವಗಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ವಗಳನ್ನು, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಯ್ಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಂಗಡಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು : ಲಂಬಾಣಿ ಮತ್ತು ಲಂಬಾಣೇತರರು. ಆದರೂ ಎರಡನೆಯ

ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನೇಕ ಉಪ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲಸುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಶಾಶ್ವತವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಲಂಬಾಣಿ ತಾಂಡಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಹಳೆಯದಾಗಿವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ವಾಸಸ್ಥಾನ ಹೊಂದಿರುವ ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿಯು ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಲಂಬಾಣಿ ಮತ್ತು ಲಂಬಾಣೇತರರ ನಡುವೆ ಇವೆ. ಹೆಚ್ಚು ಅನುಭವಾತ್ಮಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ವಾದ ಪ್ರವೃತಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಇತರರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹೀಗಿವೆ. "ಲಂಬಾಣಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು, ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಶೌರ್ಯ, ದೈಹಿಕ ಚಹರೆಗಳು, ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ದುರಭ್ಯಾಸಗಳು, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಗೋತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ವಿಶೇಷ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ದೇಶಕಗಳಾದ ಭಾಷೆ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ, ಆಭರಣಗಳು, ನಡವಳಿಕೆಗಳು, ಜೀವನಶೈಲಿ, ತಮ್ಮದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಔಷಧಿಗಳ ಬಳಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುರುತು ಸೂಚಕಗಳಾದ ಭಾಷೆ, ಮಹಿಳೆಯರ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಮೊದಲಿಗೆ ಲಂಬಾಣಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾರವಾಡಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸೀರೆಗಳನ್ನು ಉಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ನಂತರದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಶೈಲಿಗೆ ಬದಲಾಯಿತು.

ಒಂದೇ ತೆರನಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಲಕ್ಷಣ ಹೊಂದಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಗುರುತುಗಳ (ಸಮಾರಂಭಗಳು, ಕಥೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆಯ ತತ್ವಗಳು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೃತ್ತಿ, ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಆದ್ಯತೆಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿ) ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡ ಜನಾಂಗೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೂಚಕಗಳು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ೧. ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬಂಜಾರಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ ಜೋರಾಗಿ (ಏರು ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ) ಮಾತನಾಡುವುದು ಅವರು ವಾಸವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಿನ್ಹೆಯಂತಿರುತ್ತದೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಲಂಬಾಣೇತರರ ಜೊತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು

ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಳೀಯ ರೈತಾಪಿ ಜಾತಿಗಳ ಪದವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನ ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಾಂಗೀಯ ಅನನ್ಯತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೂಚಕಗಳು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಗುಂಪುಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಸಮುದಾಯದ ಸದಸ್ಯರು ಹಳೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಹೊಸ ದೊಂದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂದು ಪಟ್ಟಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಲಂಬಾಣಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಮುಂದುವರಿದ ಹಿಂದೂ ಜಾತಿ ಗುಂಪುಗಳ ಜೊತೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಳಗೆ ಕೂಡ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಮಹತ್ವ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಜೀವನಾನುಭವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮರಿಯಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ ತಾಂಡದ ಕೆಲವು ಮಹಿಳೆಯರು ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಹೆಚ್ಚು ಪಟ್ಟಣ ಮತ್ತು ನಗರ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಆರ್ಥಿಕ ಅಂಶ ಗಳಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹೊಸ ಮಾನದಂಡಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ದೊರಕುವಿಕೆಯಿಂದ ಎಂದು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ನಾವು ಈಗ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿರುವ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಅವರ ಸಮಾಜ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜವೂ ಅದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಮಟ್ಟದ ಒಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅಂತರ್ ಅವಲಂಬನೆ ಇರುತ್ತದೆ. (ರೇಡ್‌ಫೀಲ್ಡ್ ೧೯೬೮) ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಲಂಬಾಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬನೆ ಯಾಗುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವರ

'ಲಂಬಾಣಿಯತ್ವ'ವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಶಿಥಿಲೀಕರಣಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಇದು ನೆರೆಹೊರೆಯವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಶ್ಯ ಕೂಡ. ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದ ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರಾಗಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಅವಲಂಬಿತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊರ ಹಾಕುವ 'ಹೊರಗಿನವರು' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಸಮಾಜ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗಡಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದ ಸ್ವಯಂ ಅಧಿಪತ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಲಂಬಾಣಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಥವಾ ಸ್ವಚಾರಿತ್ರನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜೊತೆಗೆ ಹಲವು ಜೀವನಶೈಲಿಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಯತ್ವ ಕ್ರಮಬದ್ಧವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲಂಬಾಣಿಯತ್ವವು ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಲಂಬಾಣಿಗಳನ್ನು ರಾಜಸ್ಥಾನದ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವರ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗ್ಯಾರಿಯರ್‌ಸನ್ ಅವರು "೧೯೦೭ಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಬಂಜಾರ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಪರಿಶುದ್ಧ ಭಾಷೆ (ಬಹುಶಃ ಇದು ಬಂಜಾರಿ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬಂದಿತ್ತು) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂದು ಈ ಭಾಷೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರಣಗೊಂಡು (ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ) ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪಿನ ಜನರು ಮಾತನಾಡುವ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. (೧೯೬೮ -೨೬೦)

ಈ ಕೆಳಗಿನವು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆ ಸೂಚಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳಾಗಿವೆ: ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಲಂಬಾಣೇತರ ಮಹಿಳೆಯರು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸೀರೆಯು ಲಂಬಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಾಗಿ ಧರಿಸುವ ತಾಳಿಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಭರಣದಂತೆ ವಿವಾಹಿತ ಲಂಬಾಣಿ ಮಹಿಳೆ ಯರು ಕೂಡ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಂತಹ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಬಂಧುತ್ವ ಪದಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದೂ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಯಂತೆ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಲಂಬಾಣೇತರ ರೈತಾಪಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದು, ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಕೃಷಿ ಸಾಗುವಳಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಂದು ನೆರೆಹೊರೆಯವರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದ್ದು ಆಸಕ್ತಿಯುತವಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂದು ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರನ್ನು ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ನೆರೆಹೊರೆಯವರ ಜೊತೆ ಅಂತರ್ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದ ಬಂಧಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವೆಚ್ಚದಾಯಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಶೈಲಿಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೂ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾತಾವರಣದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಜನಾಂಗೀಯ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಲಂಬಾಣೇತರ ರೈತಾಪಿ ಗುಂಪುಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿರಳವಾಗಿ ಯಾವ ಗುಂಪುಗಳಿಗೂ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡದ ಸಮತೋಲನದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳಂತಹ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಉತ್ತಮ ಮತ್ತು ಕೀಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜನರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇರೆ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಆತಂಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲಂಬಾಣಿ ಮತ್ತು ಲಂಬಾಣೇತರ ಜೀವನ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದ ರಿಂದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ರಚನೆ ಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾದ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಸಂಪರ್ಕದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತಹ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಬೋಸ್ ಅವರು ಬಿರ್‌ಹೊ ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬದಲಾವಣೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಹೆದರಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಅನನ್ಯತೆ ಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಎರಡು ಕವಲು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಒಂದು ಇಷ್ಟವಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅವರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು

ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಗುಣಲಕ್ಷಣದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಹುಡುಕುವುದು."(೧೯೬೯ : ೨೨೮)

ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ಎರಡು ರೈತರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಆಕರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. (ಅಂತರ್ ಸಮುದಾಯದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗೆ), ಕೋಲಿನ್ ಟೋರ್ನ್‌ಬುಲ್ ಅವರು ಕಾಂಗೊ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಇಟೋರಿ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಿಗ್ಮಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಹೊಂದಿದ ಎರಡು ಗುಂಪಿನ ಕೃಷಿಕರು ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಒಟ್ಟು ಜೀವನವನ್ನು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ದ್ವಂದ್ವ ರೀತಿಯ ಪರಿಹಾರಗಳು, ಭಾಷಾ ಸಂಕೇತಗಳ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೧೯೬೮ : ೨೭೬ - ೨೭೭). ಇದೇ ರೀತಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದುವ ಇತರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರೂ ತಮ್ಮದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಬಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಮಾನಸಿಕ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

1. Bhat, Chandrasekhar. "Social Adjustment and Change among the Wadders" in Misra, P.K. and K.C. Malhotra (eds.) ***Indian Nomads***, Calcutta; Anthropological Survey of India, 1982
2. Bose, N.K. "***The Scheduled Castes and Tribes and Their Present Condition*** (B.C. Mazumdar Memorial Lectures 1969: University of Calcutta), 1969.
3. Grierson, G.A.***Linguistic Survey of India.*** Vol. IX Part III (First Edn. 1907) Delhi : Motilal Banarasidas, Report, 1968.
4. Moerman, Michael. "Ethnic Identification in a Complex Civilization..." ***American Anthropoligist***, Vol. 67, No.5, Part I, 1965.
5. Naroll, Raoul."On Ethnic Unit Classification" ***Current Anthropology***, Vol. 5, 1964.
6. Piddington,R. "***Introduction to Social Anthropology,***" Vol.II. London: Oliver and Boyd, 1957.

7. Radcliffe-Brown, A.R. "***Structure and Function in Primitive Society***,"London: The English Language Book Society and Cohen & West Ltd., 1964.

8. Redfield, R. "***The Primitive World and Its Transformation***" Ithaca, New York: Cornel University Press (Cornel Paperbacks, tenth ptg., orig.1953.), 1968.

9. Saxena, Rabir Prakash. "***Tribal Economy of Central India,***" Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyaya, 1964.

೯

ಗೌಳಿಗರ ವಲಸೆ : ಒಂದು ಚಿಂತನೆ

ವಿ.ಎಲ್. ಪಾಟೀಲ

ಗೌಳಿಗರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ೧. ಊರ ಗೌಳಿಗರು, ೨. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾದ ಗೌಳಿಗರು. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗೌಳಿಗರನ್ನು ಕಚ್ಚೆ ಗೌಳಿಗರು, ದನಗರ ಗೌಳಿಗರು ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗೌಳಿಗರ ಹೆಂಗಸರು ಕಚ್ಚೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸೀರೆ ಉಡುತ್ತಾರೆ. ಇತರೆ ಹೆಂಗಸರಂತೆ ಸೀರೆಯನ್ನುಟ್ಟರೆ ಅವರಿಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಚ್ಚೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡೇ ಸೀರೆ ಉಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇರುವುದನ್ನು ಇವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗೌಳಿಗರು ಮೂಲತಃ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿವಾದ. ಇವರು ಇಂದೂ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅರಣ್ಯದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನ ಸಂಕರ್ಪವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಇವರಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ನೂರಕ್ಕೆ ಎಂಬತ್ತರಷ್ಟು ಗೌಳಿಗರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂತೆ ಪೇಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವ, ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಗೌಳಿಗರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಅನೇಕ ಗೌಳಿವಾಡಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡವಾಗಿದ್ದು ಗೌಳಿಗರ ಮೂಲಭಾಷೆ ಮರಾಠಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಶಿಕ್ಷಕರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲ ಶಿಕ್ಷಕರು ಗೌಳಿಗರ ವಾಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸಿ ಅವರ ಭಾಷೆ ಕಲಿತು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶಾಲೆಗೆ ಸೇರಿರುವ ಮಕ್ಕಳು [illegible] ಕನ್ನಡ ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಓದುವುದನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಕ್ಕಳೇ ಇಂದು ತಮ್ಮ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗ ವಲಸೆ ಬಂದರು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು

ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದಾಖಲೆಗಳು, ವಿವರಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ನಾಲ್ಕೈದು ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ನಾವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗ ಕಾಲಿಟ್ಟರು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ನೀವು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಬಂದಿರಿ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಹೀಗೆ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುತ್ತಾ ನೀರು, ಹುಲ್ಲು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಗೌಳಿಗರು ಶುದ್ಧ ಪಶುಪಾಲಕರು. ದನಗಳೇ ಇವರ ಸಂಪತ್ತು. ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಲ್ಪ ತೊಂದರೆಯಾದರೆ ಬಹಳ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗೌಳಿಗರು ತಮಗೆ ಆಹಾರ, ನೀರು ಸಿಗದಿದ್ದರೂ ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಆದರೆ ಅವರು ಸಾಕಿರುವ ಆಕಳು, ಎಮ್ಮೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ನೀರು, ಆಹಾರದ ಕೊರತೆಯಾಗಬಾರದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಬಯಕೆ. ಕಳೆದ ಎರಡುಮೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮಳೆಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು, ನೀರಿಗೆ ಬಹಳ ತೊಂದರೆಯಾಗಿದೆ. ಬರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಸು ಎಮ್ಮೆಗಳು ಆಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಸೊರಗಿ ಸಾಯಬಾರದು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ಹುಲ್ಲು, ನೀರು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರುವ ರೈತರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಹಣಕ್ಕೆ ಮಾರಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪಶುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಇವರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರಲು ಅವರ ಪಶುಸಂಪತ್ತಿಗಾದ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಕೊರತೆಯಾಗಿರಬಹುದು.

ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಖಾನಾಪೂರ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಮೂಲಕ ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಕಾಲವಳ್ಳಿಯ ಸ್ಥಳೀಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಗೌಳಿಗರು ಸುಮಾರು ೧೮೨೪ಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಖಾನಾಪೂರ ಮತ್ತು ಬೈಲಹೊಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಕುಲ್ಲೊಳ್ಳಿ, ಕತ್ತುದಡ್ಡಿ ಮುಂತಾದ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಿತ್ತೂರು ಚನ್ನಮ್ಮನ ಬಲಗೈ ಬಂಟನೆಂದೇ ಹೆಸರು ವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಂಗೊಳ್ಳಿರಾಯಣ್ಣ ಚನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸೆರೆಹಿಡಿದ ನಂತರ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಣ್ಣು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಲವಳ್ಳಿ ಅಳ್ನವರ, ಖಾನಾಪೂರ, ನಂದಗಡ, ಬೀಡಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಹಚರರೊಂದಿಗೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಾ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಏಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಯಣ್ಣ ಗೌಳಿಗರ ಆಶ್ರಯ ಕೆಲವು ಸಲ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಂದು ಸ್ಥಳೀಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನನ್ನು ಬಂಧಿಸಲು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಪಿತೂರಿ ನಡೆಸಿ ಅವನನ್ನು ಬಂಧಿಸು ವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ರಾಯಣ್ಣನನ್ನು ಬಂಧಿಸಲು ಸಹಕರಿಸಿದವರಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕುಲವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೭೦೦ ಎಕರೆ ಕಾಡು ಜಮೀನನ್ನು ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದರು.

ಇದೇ ಕುಲವಳ್ಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೈಲಹೊಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಖೊದಾನಪುರ ಗ್ರಾಮದ ಇನಾಮದಾರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹನ್ನೊಂದು ನೂರು ಎಕರೆ ಕಾಡು ಭೂಮಿ ಇತ್ತು. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗೌಳಿಗರು ಅಂದು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಸ್ಥಳೀಯರು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ಕುಲವಳ್ಳಿ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಶ್ರೀ ಡೊಂಡು ಲಾಂಬೂರು ಅವರ ತಂದೆ ಬಾಗ ಲಾಂಬೂರ ಅವರೆ ವಲಸೆ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ಇವರು ಮೊದಮೊದಲು ಹಸು ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮೇಯಿಸುತ್ತ ಸುತ್ತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಗೌಳಿಗನೊಬ್ಬ ಬಾಗ ಲಾಂಬೂರನನ್ನು ಕುಲವಳ್ಳಿಗೆ ಕರೆತಂದು ಖೊದಾನಪುರದ ರಾವ ಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಬೆಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಸಿದ. ಖೊದಾನಪುರದ ರಾವ ಸಾಹೇಬ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಸು ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕುಲವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವನ ನಂತರ ಬಾಗ ಲಾಂಬೂರನ ಸಂಬಂಧಿಕರು, ಪರಿಚಯಸ್ತ ಗೌಳಿಗರು ಕುಲಸ್ಥರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಶುಗಳ ಸಮೇತ ಕುಲವಳ್ಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದರು. ಈ ಗೌಳಿಗರು ಕುಲವಳ್ಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದಾಗ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಮೇವು ನೀರು ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು. ಗೌಳಿಗರಲ್ಲದೇ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯದ ಜನ ಕುಲವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಖೊದಾನಪುರ ದಣಿಗಳ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾವು ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಪಾಲನ್ನು ದಣಿಗಳಿಗೆ ನೀಡಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಗೌಳಿಗರು ಕುಲವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲನೆ ಜೊತೆಗೆ ಬೇಸಾಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಚ್ಚೆ ಗೌಳಿಗಳು ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರಲು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಜರಾ, ರತ್ನಗಿರಿ, ಕೊಲ್ಹಾಪುರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗೌಳಿಗರು ಎಮ್ಮೆ ಆಕಳುಗಳನ್ನು ಸಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರತ್ನಗಿರಿ ಕೊಲ್ಹಾಪುರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿದ್ದ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದನಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಹುಲ್ಲು, ನೀರು ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಅನಾವೃಷ್ಟಿ ತಲೆದೋರಿತು. ಪಶುಪಾಲನೆಯೇ ಇವರ ಮೂಲವೃತ್ತಿಯಾದದ್ದರಿಂದ ಪಶುಗಳ ಪಾಲನೆ ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಗೌಳಿಗರು ಪಶುಗಳಿಗೆ ಆಹಾರ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಬೇಡರು ಗೌಳಿಗರ ಎಮ್ಮೆಹಸುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೇಡರು ಅನೇಕ ಪಶುಪಾಲಕ ವರ್ಗದವರ ಎಮ್ಮೆ, ಆಕಳು, ಕುರಿಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯದಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸೋಮರಾಯ ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಇವರ ಹತ್ತಿರ ತಮ್ಮ ಗುರುವಾದ ಗೋರಖನಾಥನ ಸುಮಾರು ೨೦೦ ಆಕಳುಗಳಿದ್ದವು.

ಸದಾ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ದನಗಳೊಂದಿಗೆ ಸುತ್ತಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಇವರು ಶೂರರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಇವರು ಬಿಲ್ಲುಬಾಣದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತವರಾಗಿದ್ದರು. ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯ ಒಂದು ಸಲ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಹನ್ನೊಂದು ಜನ ಬೇಡರು ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯನ ಮೇಲೆ ಎರಗಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದು ಎಲ್ಲ ಆಕಳುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯನನ್ನು ಬೇಡರು ಕೊಂದು ಆಕಳುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದ ಸುದ್ದಿ ಅವನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಜಕ್ಕಪ್ಪ ಮಾಳಪ್ಪನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜಕ್ಕಪ್ಪ ಮಾಳಪ್ಪ ದೊಡ್ಡವರಾಗಿ ಬೇಡರನ್ನು ಹುಡುಕಾಡಿ ಅವರ ತಲೆಕಡಿದು ಆಕಳುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಪಶುಪಾಲಕರಿಗೆ ಬೇಡರು ತೊಂದರೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಕಾಟದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿರಲೂಬಹುದು.

ಗೌಳಿಗರ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರಿಯರು. ಇವರ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋದ ಮಹಮ್ಮದೀಯರು ಗೌಳಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಹಮ್ಮದೀಯರ ತೊಂದರೆ ತಾಳಲಾರದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೆಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಗೌಳಿಗರು ವಲಸೆ ಬಂದರು ಎಂದೂ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಅವರ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ರತ್ನಗಿರಿ ಅಜರಾ ಮತ್ತು ಕೊಲ್ಹಾಪುರದ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲಕರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದರು. ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗತೊಡಗಿತು. ಹಾಲು ಹಾಲಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಬೇಡಿಕೆ ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಹಾಪುರದಲ್ಲಿ ಬೆಣ್ಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇಡಿಕೆ ಇತ್ತು. ಉಳಿದಂತೆ ಹಾಲು, ಮೊಸರು ಮಜ್ಜಿಗೆಗೆ ಬೇಡಿಕೆ ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಗೌಳಿಗರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಮೇಲೆ ಗಂಭೀರ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಯಿತು. ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಗೌಳಿಗರು ಪಶುಪಾಲನೆಯಿಂದ ಕೃಷಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅರೆಮಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಗೌಳಿಗರು ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಸರ್ಕಾರದ ಕಾಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೃಷಿ ವೃತ್ತಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಗೌಳಿಗರು ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗೌಳಿಗರು ಕಾಡನ್ನು ಕಡಿದು ವ್ಯವಸಾಯ ಭೂಮಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಸರ್ಕಾರ ಇವರನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿಂದಲೂ ಹೊರದಬ್ಬಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಗೌಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಇಡೀ ಗೌಳಿಗ ಸಮುದಾಯ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚು ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದ ಗೌಳಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಗೌಳಿಗರ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಿಗಳು

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇಂದೂ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರಿ ನಮಗೆ ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಿಕರು, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸುಖದಿಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಕ್ಕಳು ಓದು, ಬರಹ ಕಲಿತು ದೊಡ್ಡವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಪಾಡು ಮಾತ್ರ ನಾಯಿ ಪಾಡಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಅಳಲು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗೌಳಿಗರ ಮನೆತನದ ದೇವದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವರ ಮೂಲಸ್ಥಾನವಾದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಮಾತ್ರ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾದದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ದೈವವನ್ನು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಲ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ದೈವಗಳ ಪೂಜೆಗಾಗಿ, ಆರಾಧನೆಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯ ತಮ್ಮ ಮೂಲಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬರುವುದುಂಟು. ನಾನು ಕೆಲ ಗೌಳಿಗರನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದೆ. "ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿಮ್ಮ ಬಂಧು ಬಳಗದವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿವಂತರಾಗಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಯಾಕೆ ನೀವು ಹೋಗಿ ನಿಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು?" ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ "ಇಂದು ನಮಗೂ ಅವರಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ಅಂತರವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ದೇವರು ಇಟ್ಟ ಹಾಗೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತೇವೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ರತ್ನಗಿರಿ ಅಜರಾ, ಕೊಲ್ಹಾಪುರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ವಲಸೆ ಆರಂಭಿಸಿದ ಗೌಳಿಗರು ಮೊದಲು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೆಳಗಾವ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಖಾನಾಪುರ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಒಳಗೆ ನುಗ್ಗುತ್ತಾ ಧಾರವಾಡ ಹಳಿಯಾಳ, ಅಳ್ನಾವರ್, ದಾಂಡೇಲಿ, ಮುಂಡಗೋಡ, ಯಲ್ಲಾಪುರ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಭದ್ರಾವತಿ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. "ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಧನ್‌ಗರರಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ರೀತಿನೀತಿಗಳು, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು, ಉಟೋಪಚಾರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿರುವ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವು ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಕಚ್ಚೆ ಗೌಳಿಗರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಮೂಲದವರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಾತನಾಡುವ ಭಾಷೆ, ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೂ ಇವರು ಅದೇ ಮೂಲದವರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ. ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವರು ತುಸು ಒರಟಾದ ಅಕೃತಕವಾದ ಮರಾಠಿಯನ್ನೇ ಮಾತನಾಡುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ" (ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಪು.೧೪) ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರು ಗೋವಾದಿಂದಲೂ ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆಕೊಂಡಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗೌಳಿಗರು ನಾವು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ವಿನಃ ಗೋವದಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಗೌಳಿಗರು ಬೇಟೆಯಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಪುಣರು, ಗೌಳಿಗರು, ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ ನಂತರ ಕೃಷಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಸರ್ಕಾರ, ಬೇಟೆಯಾಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇವರು ಬೇಟೆಯಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗೌಳಿಗರಿಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡುವ ಪ್ರತಿಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚಲನವಲನಗಳು ಗೊತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಗೌಳಿಗರು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಆಹಾರದ ವಿಚಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಈ ಗೌಳಿಗರ ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಕಚ್ಚೆ ಗೌಳಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೨. ಡಾ.ಎಚ್.ಎಂ. ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ, ಗೌಳಿಗರು, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಭಾಗ೧

೩. ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಸಂ. ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೦

ಬುಡಕಟ್ಟು ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿ

೧

ಬುಡಕಟ್ಟು ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಷ್ಟೆ ಹಳೆಯದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಥಮ ಮಾನವರೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳು. ಇವರನ್ನು ಆದಿವಾಸಿ, ಮೂಲನಿವಾಸಿ, ಗಿರಿವಾಸಿ, ಬನವಾಸಿ, ವನವಾಸಿ, ಗಿರಿಜನ, ಜನಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಟ್ರೈಬ್ ಎಂಬ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಪದದ ವಿವರ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಕೊಡುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಈ ಪದವನ್ನು ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಾಗೂ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ನಾನಾ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ತಪ್ಪು ಅರ್ಥದಿಂದ ಒಂದಷ್ಟು ತೊಡಕುಂಟಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆರ್ಯರು, ಯಹೂದಿಯರು, ಆಂಗ್ಲೋ ಸ್ಯಾಕ್ಸನರು, ಫ್ರೆಂಚರು, ಜಿಪ್ಸಿಗಳು, ಮಂಗೋಲರು ಮೊದಲಾದ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಆರ್ಯ ಎಂಬ ಪದ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪರ್ಷಿಯನ್ ಭಾಷೆಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆರ್ಯರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಜರ್ಮನ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುವೇ ಹೊರತು, ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಯಹೂದಿಯರು ಕೂಡ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೇ ಹೊರತು 'ಯಹೂದಿ' ಎಂಬ ಪದ ಬುಡಕಟ್ಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು

ಗುಣ, ನಡತೆ, ಸಭ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೇ ಪಿನಾ, ವಂಶಾನುಗತವಾಗಿ ಸಾಗಿಬರುವ ದೈಹಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಪದ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ವಿಶ್ವದ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದೆ (ನಂಜಮಣ್ಣಿ ಎಂ: ೧೯೭೪ : ೮೪).

ಕಿಟ್ಟೆಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಕೋಶದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕುಟುಂಬ' ಹಾಗೂ 'ಕುಲ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಪದವು ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯ 'ಟ್ರೈಬ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವೆಂದು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಲ್ಯಾಟೀನ್ ಭಾಷೆಯ 'ಟ್ರೈಬಸ್' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಉಗಮಗೊಂಡಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಲೇಖಕರು ಲ್ಯಾಟಿಯಂ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರಿಗೆ ಪ್ರಪಥಮವಾಗಿ 'ಟ್ರೈಬ್' ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸಿರುವುದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಯ ಕುಲಗಳು ಆಧಾರ ಸ್ಥಂಭಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಕುಲಗಳ ಕೂಟಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಆದಿವಾಸಿ, ಮೂಲನಿವಾಸಿ, ಗಿರಿಜನ, ವನ್ಯಜಾತಿ, ಜನಜಾತಿ, ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದಲೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. "ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವುಳ್ಳ ಗುಂಪೇ ಬುಡಕಟ್ಟು" ಎಂದು ಲಂಡನ್ನಿನ ರಾಯಲ್ ಆಂಥ್ರೋಪಾಲಾಜಿಕಲ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಯನಿಸಿದೆ.

ಯಾವ ಜನ ಗತಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಿಸರ್ಗದ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಬದುಕಲು ಬಯಸುವುದೋ, ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನೇ ಭಕ್ಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದೋ, ತನ್ನದೆಯಾದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಜೀವಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನ ನಡೆಸುವುದೋ ಆ ಜನಕ್ಕೆ ಆದಿವಾಸಿ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

೨

ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆ : ಕರ್ನಾಟಕವು ಭಾರತದ ಎಂಟನೇ ದೊಡ್ಡ ರಾಜ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಭೂವಿಸ್ತೀರ್ಣ ೧೯೧, ೭೯೧ ಚ.ಕಿ.ಮೀ ಆಗಿದ್ದು ೨೭ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ೧೭೫ ತಾಲೂಕುಗಳು, ೨೭,೦೨೪ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇ.೪.೯೧ (೧೮,೨೫,೨೦೩) ರಷ್ಟು ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶೇ.೪.೨೬ (೧೯,೧೫,೬೯೧) ರಷ್ಟು ೧೯೯೧ರಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ವಾಸವಾಗಿರುವುದು

ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದರೆ ನಾಯಕ ಹಾಗೂ ಅತಿ ಕಡಿಮೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೊಂದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದರೆ ಡುಬ್ಲ, ತಲವಿಯ, ಹಲ್ಪತಿಗಳು.

ಬುಡಕಟ್ಟಾಗದ ಮತ್ತು ಯಾವ ಪಟ್ಟಿಗೂ ಸೇರದ ಸಮುದಾಯಗಳು : ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಡವಿ ಗೊಲ್ಲ, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಕವಲೆತ್ತಿನವರಂತಹ ಹಲವಾರು ಸಮುದಾಯಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಬೇಕಾದವುಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳಿದ್ದರೂ ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬೇಡಗಂಪಣ, ಓಡಿಗ, ಕಿನ್ನರಿಜೋಗಿ, ಲಾಳಗೊಂಡ ದಂತವು ಹಲವಾರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಮೀಸಲಾತಿಯ ಯಾವುದೇ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗದೆ ಇರುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಘೋಷಿತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಲೆಮಾರಿತನ, ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿತನ, ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಕೂಲಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕುಲಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಮುನ್ನ ಅವರೆಲ್ಲರದ್ದು ಒಂದೇ ಬುಡಕಟ್ಟು.

ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು : ಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ಪಶುಪಾಲನೆ ಮೂಲದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮೂಲತಃ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇಂದಿಗೂ ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ಚೆಂಚು ಚೆಂಚವಾರ್, ಪಾರ್ಧಿ, ಅಡ್ವಿಚೆಂಚೇರ್, ಫಾನ್ಸೆ ಪಾರ್ಧಿ, ರಾಜಗೊಂಡ, ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನ ಮುಂದುವರಿಸಿವೆ. ರಾಜ ಗೊಂಡರು ಆಯುರ್ವೇದದ ವ್ಯಾಪರಕ್ಕಾಗಿ ಗೋವಾ, ತಮಿಳುನಾಡು, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲೆಯುವರು.

ಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು : ಹಿಂದೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಹಾಗೂ ಬೇಟೆಯನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿದ್ದವು. ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡುಕುರುಬ, ಜೇನುಕುರುಬ, ಸೋಲಿಗ, ಚೆಂಚು, ಚೆಂಚವಾರ್, ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿ, ಪಾರ್ಧಿ, ಅಡ್ವಿಚಿಂಚೇರ್, ಫಾನ್ಸೆ ಪಾರ್ಧಿ, ಬೇಡ ಇತ್ಯಾದಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಈ ಕಾಯಕಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿವೆ.

ಬೇಟೆ, ಕಾನೂನು ಹಾಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ : ಬೇಟೆಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಬೇಡರ ಬದುಕಿಗೆ ತಿರುವು ನೀಡಿವೆ. ೧೯೫೫ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಅಧಿನಿಯಮ, ೧೯೬೩ ಮತ್ತು ೧೯೭೮ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಅರಣ್ಯ (ತಿದ್ದುಪಡಿ) ಅಧಿನಿಯಮ, ೧೯೭೨ರ ವನ್ಯಜೀವಿ ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಅಧಿನಿಯಮ, ೧೯೭೬ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮರಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಅಧಿನಿಯಮ, ಕರ್ನಾಟಕ ಅರಣ್ಯ ಅದಿನಿಯಮ ೧೯೭೬, ಭಾರತ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಅಧಿನಿಯಮ ೧೯೪೭ ಮೊದಲಾದ ಅಧಿನಿಯಮಗಳು ಬೇಟೆಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಿ ಅರಣ್ಯ,

ವನ್ಯಜೀವಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಉತ್ತಮ ವಾತಾವರಣ ಕಲ್ಪಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಬೇಟೆಯನ್ನೇ ನಂಬಿದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬದುಕು ಅತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳ ರಕ್ಷಣೆ, ಉದ್ಯಾನವನ, ಧಾಮ, ಕೈಗಾರಿಕೆ, ನಗರಾಭಿವೃದ್ಧಿ, ಅಣೆಕಟ್ಟುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕಾರ್ಯ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೆ ಇವೆ. ಈ ತರಹದ ಯೋಜನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಪಶುಪಾಲಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು : ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಿಂದ ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೆ ಪಶುಪಾಸನೆಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡ ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುರುಬ, ಕಾಡುಕುರುಬ, ಜೇನು ಕುರುಬ, ಹಸಲ, ಇರುಳ, ಕೋಟ, ಪಳ್ಳಿಯನ್, ಪಣಿಯನ್, ತೋಡ, ಯರವ ಇತ್ಯಾದಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕುರಿ ದನಗಳ ಪಾಲನೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವವು. ಗೋಮಾಳ, ಗಾಯರಾಣ, ಪರಂಪೋಕ ಭೂಮಿಯ ಕೊರತೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೆರೆಕಟ್ಟೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಬೆಳಮಣಿಗೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಿರುವ ವಾತಾವರಣದ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಇಂದು ಪಶುಪಾಲನೆ ಕುಂಠಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಶುಪಾಲನೆ ಯನ್ನೇ ನಂಬಿದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ಯ ಕಾಯಕಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಕಾರಣ ಪಶುಪಾಲನೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಕಸಬಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಕೃಷಿಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು : ಕೃಷಿಯೂ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಭದ್ರ ನೆಲೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳಾಂತರದ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುತ್ತ ಕ್ರಮೇಣ ಪಾರಂಪರಿಕ ಬೇಸಾಯದತ್ತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಚಲಿಸಿವೆ ಹಾಗೂ ಚಲಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇಂದು ಬಹುತೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಆಶ್ರಯ ನೀಡುವ ಕಸಬೇ ಕೃಷಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಕೃಷಿಕೂಲಿಯಾಗಿರುವುದು. ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಅನ್ಯ ಬುಡುಕಟ್ಟುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವು.

ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು : ಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯು ಬಿಗಿಯಗಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವರಿಗೆ ಅಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕಲಾಗುತಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಆಶ್ರಯ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಕುಟುಂಬಗಳು ಬಲಹೀನವಾಗಿ ಸಮೂಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಾಗಿ ರಚನೆಗೊಂಡವು. ಈ ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರದಿಂದಿರಲು ಹಾಗೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ಇಂಥಹ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿ **ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧಿನಿಯಮ ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ** ರಚಿಸಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ **ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು (ತಿದ್ದುಪಡಿ) ಅಧಿನಿಯಮ ೧೮೯೭, ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧಿನಿಯಮ ೧೯೧೧, ಅಪರಾಧಿ**

ಬುಡಕಟ್ಟು (ತಿದ್ದುಪಡಿ) ಅಧಿನಿಯಮ ೧೯೨೩, ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧಿನಿಯಮ ೧೯೨೪, ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು (ತಿದ್ದುಪಡಿ)ಅಧಿನಿಯಮ ೧೯೪೭ಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡವು. ಈ ಅಧಿನಿಯಮಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಡ, ಭಿಲ್, ಪಾರ್ಧಿ, ತಡ್ವಿ, ಇರುಳ, ಕುರುಂಬ, ಯಾನಾದಿ, ಗೊಂಡ ಇತ್ಯಾದಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಂಡಿದ್ದವು.

೩

ಬುಡಕಟ್ಟು ನ್ಯಾಯ

ನ್ಯಾಯವು ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ. ಇದನ್ನರಿತ ಮಾನವ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಸ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅವನ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗಿ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಪಕ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಿರುವವು. ಆದರೆ ಈ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪುವ ಮೊದಲೇ ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೂ, ಅನಂತರ ಅವನ ಪರಿಮಿತ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲೂ ಉಂಟಾದ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಜಗಳಗಳು ವಾದ ವಿವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಆದಿಮ ಮಾನವ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೂ ಹಾಗೂ ಅವನ ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇತ್ತು. ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ, ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನ ಪರಿಸರಗಳು, ಆಚಾರ, ವಾತಾವರಣ, ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ವಿಧಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗುವವು. ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ತನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾದ ಹಕ್ಕು ತನಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಿಟ್ಟಿದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದನು. ಈ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಇಂದಿಗೂ ಇದನ್ನು ಅಂಶಿಕವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ.

ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಸತ್ಯಪರೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಇತರ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದವನ ಮೇಲೆ ದೇವರಿಗೆ ಕೊಪವೂ, ಮುಗ್ಧರ ಮೇಲೆ ದೇವನ ಅನುಗ್ರಹವೂ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದೇ ಈ ವಿಧಾನ. ಇಂದಿಗೂ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಇತರ ದೇಶಗಳ ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ವಚನವನ್ನು ಹೇಳಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಇದರ ಸತತ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ಪವಿತ್ರತೆ ದುರುಪಯೋಗವಾಗಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಸಾಕ್ಷಿಗಳಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯಲು ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು, ಪವಿತ್ರ ನದೀಜಲವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ

ಈ ವಿಧಾನಗಳು ವಿಪರೀತವಾಗಿಯೂ, ಹಳೆಯ ರೀತಿಯದಾಗಿಯೂ, ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಈ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಾಗ ಇವು ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಇಡೀ ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ತರಹದ ನ್ಯಾಯದಾನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮುನ್ನ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆನ್ನುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮುನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೇನು, ಪ್ರಾಚೀನ ಜನರು ತಮ್ಮ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯವಿಧಾನವನ್ನು ಬಲು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವರು. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನರು ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಂಶ ಅಥವಾ ಗುಂಪಿನ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ನೀಡಿದ ಪರಿಹಾರದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಇವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನು ತಿಳಿಯದು. ತಿಳಿದರೂ ಅದರತ್ತ ತಮ್ಮ ಒಲವು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು. ಇವು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗತಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪಂದಗಳಾಗಿರುವವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕುಂಠಿತಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಸಾರ್ವಜನಿಕರನ್ನು ನಂಬಿಕೆಗೊಳಪಡಿಸಿ ಹೊಸ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸು ವರು. ದೀರ್ಘಕಾಲಿನ ನಿಯಮಪಾಲನೆಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸುವರು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪಾಲನೆಗಾಗಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವರು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಲಿಖಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ಶಾಸ್ವತ ನಿಯಮಗಳೆಂದು ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಪಾಲನೆ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಪಾಲಿಸುವುದುಂಟು. ಜೀವನಾವರ್ತಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿ ಯುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಗತಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ· ಭಂಗಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದುಂಟು. ಹಲವಾರು ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪರ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿ ಹೊಸ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಅವು ಇಂದು ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವವು. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಸರಳವಾಗಿ ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಡರು. ಅವು ಅವರ ಪೂರ್ವಜರ ಕುರುಹುಗಳೆಂದು ನಂಬಿ ಮುಂದುವರಿಸುವರು. ಈ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಭಂಗ ಬರದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುವರು. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಭಂಗ ಉಂಟಾದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವರು. ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವು ಸರಕಾರ ರಚಿಸಿದ ಸಂವೈಧಾನಿಕ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಮೊರೆಹೋಗುವುದುಂಟು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ

ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿ ದಿನೆ ದಿನೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ, ಅಲೆಮಾರಿ, ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ, ನಗರ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿರದ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಗಳು ಚುರುಕಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ನ್ಯಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಕಂಟಕವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೂ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನಂಬಿ ಬದುಕುತ್ತಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಲಾ, ಹಿಂದೂ ಲಾ ಗಳಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಲಾ ಇದುವರೆಗೆ ಜಾರಿಗೆ ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಹಳೆಯ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಲಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಪಂಚಾಯತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸೋಣ.

ರಾಜಗೊಂಡರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೀದರಿನ ಹೊರವಲಯದ ರಾಜಗೊಂಡ ಕಾಲೊನಿಯಲ್ಲಿ, ದಾವಣಗೆರೆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಿಹರ ತಾಲೂಕಿನ ಬೆಳ್ಳೂಡಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಮಾರುತಿ ಸೇವಾನಗದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವರು. ಇವರು ಗೊಂಡವ ನಾದ ಮೂಲಿಗರು. ಗೊಂಡಿ ಇವರ ಮಾತೃಭಾಷೆ. ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಯೇ ಇವರ ಬದುಕು. ಇದರ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇವರು ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ, ಮಹಾರಷ್ಟ್ರ, ಗೋವ, ಕೇರಳ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡಿನವರೆಗೂ ಅಲೆಯುವುದುಂಟು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಮೇಲೆ ರೈಲಿನಲ್ಲಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಗುಡಾರಗಳ ಸಮೇತ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುವವರಾಗಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲೆಲ್ಲ ಗುಡಾರ ಹೂಡಿ ಅಲ್ಪಕಾಲ ತಂಗಿ ಮತ್ತೇ ಮುಂದೆ ಸಾಗುವವರಾಗಿದ್ದರು. ಹೀಗಿರಲು ೧೯೯೦ ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಘಟಿಸಿತು. ಇದು ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಗೊಂಡಿತ್ತು. ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ಬೀದರಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಅಲೆಮಾರಿ ರಾಜಗೊಂಡರ ಸುಮಾರು ೨೦ ಕುಟುಂಬಗಳು ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ನೆಲಗೊಂಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭೊಂಗೀರಿಗೆ ಜಡಿಬೂಟಿಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಲಸೆ ಹೋಗಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದು ಇವರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆದರೆ, ವಲಸೆ ಹೋದಲೆಲ್ಲ ಇವರು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆರಕ್ಷಕ ಠಾಣೆಗೆ ತಮ್ಮ ವಿವರ ನೀಡುವುದುಂಟು. ತಾವ್ಯಾರು, ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು, ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು, ಎಷ್ಟು ದಿನ ತಂಗುವುದು, ಎಲ್ಲಿ ತಂಗಿರುವುದು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಠಾಣೆಗೆ ನೀಡುವುದುಂಟು. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಭೊಂಗೀರ ಠಾಣೆಗೂ ನೀಡಲಾಗಿತ್ತು. ಭೊಂಗೀರ ನೆಲಗೊಂಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ತಾಲೂಕು ಕೇಂದ್ರ. ರಾಜಗೊಂಡರ ಈ ತಂಡ ವರದಿ ಮಾಡಿದ ಪಾರದಲ್ಲೇ ಇವರು

ನೆಲೆಗೊಂಡ ಕಾಲೋನಿಯ ಮನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಳುವಾಯಿತ್ತು. ಕಳ್ಳರು ರಾಜಗೊಂಡರ ಡೇರೆಗಳನ್ನು ಹಾದು ಕಣ್ಮರೆಯಾದರು. ಡೇರೆಗಳತ್ತ ಹಾದ ಕಳ್ಳರು ರಾಜಗೊಂಡರೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಳುವು ಆದ ಮನೆಯವರು ಇವರ ಮೇಲೆ ಠಾಣೆಯಲ್ಲಿ ದೂರು ನೀಡುವರು. ದೂರಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆರಕ್ಷಕರು ರಾಜಗೊಂಡರ ಏಳು ಜನ ಯುವಕರನ್ನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಡೇರೆಯಿಂದ ಎಬ್ಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಬೈಯುತ್ತ ಹೊಡೆಯುತ್ತ ಠಾಣೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದು ಲಾಕಪ್‌ದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಳ್ಳತನ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸರ್ವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವರು. ವಿದ್ಯುತ್ ಶಾಕ್ ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೂ ರಾಜಗೊಂಡರು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ವಿನಂತಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮೂರು ದಿನ ಅನ್ನ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಲಾಕಪ್‌ದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಆರಕ್ಷಕರು ರಾಜಗೊಂಡ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಎಸಗಿದರು. ಇದನ್ನರಿತ ಹೆಂಗಸರು ಭಯಭೀತರಾದರು. ತಮ್ಮ ಬಂಧುಗಳ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಸೇವಕ ಬೀದರಿನ ಶ್ರೀ ಬಿ ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರ ಸಹಕಾರ ಪಡೆದರು. ಭೊಂಗೀರ ಠಾಣೆಯಿಂದ ತಮ್ಮವರನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ನಂತರ ನಿಜವಾದ ಕಳ್ಳರು ಸಿಕ್ಕರು. ನಿರಪರಾಧಿ ರಾಜಗೊಂಡರಿಗೆ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ ನೀಡಿದ ಆರಕ್ಷಕರಿಗೆ ಸಸ್ಪೆಂಡ್ ಮಾಡಲಾಯಿತು.

ಆದರೂ, ಲಾಕಪ್‌ನಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಜಗೊಂಡರನ್ನು ಬೀದರಿನ ರಾಜಗೊಂಡರೂ ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಲಾಕಪ್‌ನಲ್ಲಿದ್ದವರನ್ನು ಕಾಲೋನಿಗೆ ಬಿಡದೇ ಕಲೋನಿ ಹೊರಗಡೆ ಕೂಡಿಸಿ ಪಂಚಾಯತಿ ಸೇರಿಸಿದರು. ಕಳುವು ಅಪರಾಧ ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ವಿಚಾರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಇವರನ್ನು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಲೆ ಕೂದಲು ಮತ್ತು ಮೀಸೆ ಬೋಳಿಸಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಯಾವುದೇ ಅಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕತ್ತು ಹಿಸುಕಿ ಅವುಗಳ ಕರುಳು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ವಿಚಾರಣಾಧೀನರ ಕೊರಳಿಗೆ ಕರುಳುಗಳನ್ನೇ ಮಾಲೆಯಾಗಿ ಹಾಕಿದರು. ರಾಜಗೊಂಡರಲ್ಲಿ ತಲೆ ಕೂದಲು ಮತ್ತು ಮೀಸೆ ಬೋಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಅಪಮಾನ. ಕಳುವು ರಾಜಗೊಂಡರಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಾರ್ಹ ಅಪರಾಧ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಕಳ್ಳರನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಿ ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಬಿಡಬಹುದು ಆದರೆ ರಾಜಗೊಂಡರ ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿ ಬಿಡದು. ಕಳ್ಳತನದ ಆರೋಪ ಹೊತ್ತು ಲಾಕಪ್‌ದಲ್ಲಿದ್ದರಿಂದ ವಿಚಾರಣಾಧೀನ ರಾಜಗೊಂಡರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಿಕ್ಷೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿ ವಿಧಿಸಿತು. ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಕೂಡದೆಂಬುದೇ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ನೀತಿಯಾಗಿರುವುದು.

ರಾಜಗೊಂಡರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ಅಪರಾಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗಳು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅಪರಾಧಿಯೆಂದು ಇಲ್ಲವೆ ತಪ್ಪಿಸ್ಥನೆಂದು ಬಗೆದು ಅವನಿಗೆ ಹೊಡೆದಾಗ ಹೊಡೆತದಿಂದ

ಗಾಯಗೊಂಡು ಗಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಳುಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಹೊಡೆದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಅಪರಾಧಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಹೊಡೆದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪಂಚಾಯತಿ ವಿಧಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ದಂಡ ತೆತ್ತಬೇಕಾಗುವುದು.

ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊಡೆದಾಗ, ಹೊಡೆತದಿಂದ ಅವಳ ಕಿವಿ ಅಥವಾ ಮೂಗು ಹರಿದು ರಕ್ತ ಸುರಿದರೆ, ಗಂಡನೇ ಅಪರಾಧಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ದಂಡ ವಿಧಿಸುವರು. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತರ್ಕವಿಷ್ಟೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ತಪ್ಪು ತಿದ್ದುವ ರೀತಿಯದಿರಬೇಕಷ್ಟೆ: ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ತಮ್ಮನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ತಪ್ಪಿ ಮುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಗೆ ದಂಡ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತರ್ಕ ತಮ್ಮನ ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗಿಂತಲೂ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕವಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳ ಶೀಲದ ರಕ್ಷಣೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರಕ್ಷಿಸುವುದು. ಹಿಂದೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಕಡ್ಡಾಯವಿತ್ತು. ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಚಪ್ಪಲಿ ಮತ್ತು ಮೇಲಂಗಿ ತೊಡುವುದು ನಿಷೇಧವಿತ್ತು. ಇಂದು ಈ ನಿಷೇಧಗಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಬೇಡರ ನ್ಯಾಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟೆ ಮನೆಗಳೆಂದರೆ, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ರಾಜಗೊಂಡರ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ರಾಯ ಕೇಂದ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಪ್ರತಿ ರಾಯ ಕೇಂದ್ರಕೊಬ್ಬ ಸರಪಂಚನಿರುವನು. ಪ್ರತಿ ಜಿಲ್ಲೆಗೊಂದು ರಾಯ ಕೇಂದ್ರವಿರುವುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಗೊಂಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿ ಕಲೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಉಗ್ರ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶಿಕ್ಷೆ, ಅಪಮಾನ, ದಂಡ ವಿಧಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಂದು ಇದರ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೂ, ಇಂದಿಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಗೊಂಡರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿರುವರು.

ಹೊಸ ಬುಡಕಟ್ಟು ರಾಜ್ಯ ಛತ್ತಿಸಗಢದ ಧಮತಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗೊಹನಾಲಾ ಗ್ರಾಮದ ಗೊಂಡರ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಜುಲೈ ೨೦೦೨ ರಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧ ಜರುಗಿದೆ ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಸರಿ ಎಂಬ ೧೮ ವರ್ಷದ ಬಾಲೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮಹಾಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಹರಾಜು ಹಾಕಲಾಯಿತು. ಹರಾಜಿನಲ್ಲಿ ಬಾಬುಲಾಲ ಎಂಬಾತನು ೫೫೧ ರೂಪಾಯಿಗಳಿಗೆ ಇವಳನ್ನು ಖರೀದಿಸಿದನು. ಕೇಸರಿ ೧೦ನೇ ತರಗತಿಯವರೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವಳು. ಇವಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಆರೋಗ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಂಗಡಿಯ ಭುರ್ರು ಎಂಬಾತನು ಇವಳನ್ನು ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಬಯಸಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಎಂಬ ಅಪವಾದ ಹೊಂದಿದ್ದಳು. ಭುರ್ರು ಕೇಸರಿಯನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾಗ ಗೊಂಡರ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಯು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಮಹಾಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಇವಳನ್ನು ಹರಾಜು ಹಾಕಿ ಕೇಸರಿಯ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ೧೫೦೦ ರೂಪಾಯಿ

ಮತ್ತು ಭುರ್ರು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ೨೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳ ದಂಡ ವಿಧಿಸಿತು. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಅವಮಾನಿತ ಕೇಸರಿಯು ಆತ್ಮಹತ್ತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವರದಿಯನ್ನು ದ ಹಿಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯು ದಿನಾಂಕ ೨೦.೮.೨೦೦೨ ರಂದು ಬಿತ್ತರಿಸಿತು.

ಈ ತರಹದ ಇನ್ನೆರಡು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದ ವೀಕ್‌ದಲ್ಲಿ ಜನವರಿ ೨೬,೨೦೦೩ ರಂದು ಬಿತ್ತರಗೊಂಡವು. ಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶದ ಖಾಂಡ್ವಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗೌರಿ ಗ್ರಾಮದ ಭಿಲ್ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ದೇವಕಿಬಾಯಿ ೫೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಸಂತಾ ೮೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಹರಾಜಿನಲ್ಲಿ ಮಾರಲ್ಪಟ್ಟರು. ಸಾವಿತ್ರಿ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಇವರು ಅನ್ಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯೂ ದಂಡ ವಿಧಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇವರನ್ನು ಹರಾಜಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಖರೀದಿಸಲು ಮುಂದೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವಕಿಬಾಯಿಯ ಮೊದಲ ಗಂಡ ಜಗದೀಶನು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ದೇವಕಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ದೇವಕಿಯು ಬರೇಲಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬಾಮನಿಯಾನನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಿದ್ದಳು. ಭಿಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಹೊರ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುವುದು ಅಪರಾಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಪರಾಧಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಂಚರು ದೇವಕಿಗೆ ಮಾನಸಿಕದ ಜೊತೆ ಮಾಂಸಲ ಹಿಂಸೆಯೂ ನೀಡಲು ಒಪ್ಪಿದರು. ಇಡೀ ದಿನ ಅವಳ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಲೂ ಹೊರಿಸಿದರು. ಬಸಂತಾಳನ್ನು ಖರೀದಿಸಿದ ಖಾರಬಾರನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಮುಂದೆ ಅವಳ ತೋಳುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಅವಮಾನಿಸುವನು. ಈ ತರಹದ ಅವಮಾನವನ್ನು ಸಹಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾದವಳು ಮಾತ್ರ ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಬಾಳಬಹುದೆಂದು ಖರೀದಿದಾರರು ತರ್ಕಿಸುವರು. ಇಂತಹ ಅಪರಾಧ ಭಿಲ್ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ನಡೆಯದಿರಲೆಂದು ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯು ಅವಮಾನದಪರ ಹಜಾರು ಹಾಕುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಹರಾಜು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಇವರಲ್ಲಿಯ ಚಲುವಿಕೆಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವರು. ಇಂದು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಹರಾಜು ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರವಾಗಿದ್ದರೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯ ತಂತ್ರಗಳೆಂದು ಆಚರಿಸುವರು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೊಡಗಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯರು ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಾಯಿಯಾದ ವರದಿಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸಿದವು. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಇವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಇವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವು. ಬುಡಕಟ್ಟು ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಚಾಯತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸರಕಾರ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಸಿಂಧೊಳ್ಳು, ಬುಡ್ಗ ಜಂಗಮ್, ಗೋಸಂಗಿ, ಶಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತ, ರಾಜಗೊಂಡ, ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ

ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದು.

ಆಧಾರಗಳು

೧. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ(ಅನು)., **ಬುಡಕಟ್ಟು ನ್ಯಾಯ** (ಮೈಸೂರು : ಪ್ರಸಾರಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೮೪)

೨. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದವರಿಗೂ ಮೀಸಲಾತಿ (ಪತ್ರಿಕಾ ವರದಿ), **ಪ್ರಜಾವಾಣಿ** ದಿನ ಪತ್ರಿಕೆ ದಿನಾಂಕ ೨೯.೭.೨೦೦೩, ಪುಟ ೧ ಮತ್ತು ೮

೩. ಭಾರತದ ಜನಗಣತಿ, 1981; ಸರಣಿ 1: ಭಾರತ :ಪೇಪರ್II-B (III) :1984:XXII **ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ** (ಬೆಂಗಳೂರು : ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ೧೯೮೫) Census of India, 1881 to 1991

೪. ಕಾಮತ್, ಸೂರ್ಯನಾಥ್ ಯು (ಪ್ರಸಂ).,**ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಗ್ಯಾಸೆಟಿಯರ್** (ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಗ್ಯಾಸೆಟಿಯರ್ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೮೪)

೫. ಮೈತ್ರಿ, ಕೆ ಎಂ., **ಬುಡಕಟ್ಟು ಕುಲಕಸುಬುಗಳು** (ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ : ಪ್ರಸಾರಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೨)

೬. ನಂಜಮಣ್ಣಿ ಎಂ., **ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಚಯ ಭಾಗ ೧** (ಮೈಸೂರು : ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೭೪)

೭. ಪರಿಶಿಷ್ಟರ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ೫ ಜಾತಿ ಸೇರ್ಪಡೆ : ಓರಾಮ್ (ಪತ್ರಿಕಾ ವರದಿ), **ಪ್ರಜಾವಾಣಿ** ದಿನಪತ್ರಿಕೆ ದಿನಾಂಕ ೧೬.೩.೨೦೦೩, ಪುಟ ೧೯

೮. Raghavaiah, V, **Tribal Justice** (Hyderabad: Tribal Cultural Research and Training Institute, 1968)

೯. Women for Sale; The Week , Jan 26, 2003, PP.32-36.

೧೦. 'Auctioned' Girl Commits Suicide; The Hindu Daily, August 20, 2002, P 11

೧೧

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ : ನೆಹರು ಚಿಂತನೆಗಳು

ಮೂಲ : ಪಂಡಿತ್ ಜವಾಹರ್‌ಲಾಲ್ ನೆಹರು

ಅನು : ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ

(ಭಾರತದ ಮೊದಲ ಪ್ರಧಾನಿ ಪಂಡಿತ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರು ಅವರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ಮೂರು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನೆಹರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ಈ ಭಾಷಣಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತ ಅಂದಿನ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಈ ಭಾಷಣ ಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ, ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆಹರು ಅವರ ಈ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಕರಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅಂದು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳು ನೆಹರು ಅವರ ಈ ಭಾಷಣಗಳಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸಿದಂತಹವು. ನೆಹರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದು, ಅಂದಿನ ತಮ್ಮ ಸಹವರ್ತಿ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ. ಎಲ್ವಿನ್ನರ Philosphy of NEFA ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ನೆಹರು ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಕುರಿತು 'He is the missionary of my views of tribal affairs' ಎಂದೇ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ನೆಹರು ಒಬ್ಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಂತೆಯೇ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಲೆಂದೇ ನಾವು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಅವರ ಮೇಲೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇರಕೂಡದು.. ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಸ್ಪೆಶಿಮನ್‌ಗಳ ತರಹ ಅವರನ್ನು ಅವರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬಾರದು. ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಒಂದು ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಈ ಮೂರು ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನೆಹರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನೆಹರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬದುಕನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನೆಹರು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತ ದೇಶ ಶೀಘ್ರ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಲು ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ನೀತಿಯ ಜೊತೆಗೇ ಬರುವ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಇಂಡಿಯಾದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯು ನಾಶವಾಗಬಾರದು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಡು ಮೋಹಿಯಾಗಿದ್ದ ನೆಹರು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಾಡು, ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ನಗರದಲ್ಲಿರುವ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ವಿಕಾರಗೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಂತೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳಬಾರದು, ಆಧುನಿಕತೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಬೇಕು, ಆದರೆ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕು. ಇದು ನೆಹರು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿರೋದಾಭಾಸ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ, ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳು ತರುವ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಸುಧಾರಣೆಗಳೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೆಹರು ಹೇಳುವ 'ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ' ಚಿಂತನೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ನೆಹರು ಅವರ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ, ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ, ಯಾವ ಆಧುನಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಇವರ ಮೇಲೆ ಅಡ್ಡ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರದಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಮನೋಭಾವ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ನೆಹರು ಅತ್ಯಂತ ಮಮಕಾರದಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ಯಾರೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತ ನೆಹರು ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿಯೇ ಇವೆ.

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಭಾರತದೇಶದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಭಾರತ ಒಕ್ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಮುಂದಿಟ್ಟವು. ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಬಿಹಾರ್, ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳ, ಅಸ್ಸಾಂ ಮತ್ತು ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಕುರಿತು ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರದ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಗಳಿಂದ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಗಳು ಎಸ್ಟೇಟುಗಳಾಗಿ, ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆವ ಪ್ಲಾಂಟರುಗಳ ವಶವಾದವು. ಸಂತಾಲರು, ಖಾರ್ಜಂಡಿಗಳು, ಬೋಡೋಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರದ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದರು.

ಬಹಳ ಸಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅಮಾಯಕ, ಮೂಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು ಕಷ್ಟಕರ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರವೂ ಮುಂದುವರೆದವು. ಆದರೆ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರವು ಸಹ ಈ ಜನತಂತ್ರ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ವಿದೇಶಿ ಏಜೆಂಟರ ಇಲ್ಲವೇ ಮಿಶನರಿಗಳ ಪಿತೂರಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿತು.

ನೆಹರು ಈ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೊರತಾಗೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟಗಳು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ನೆಹರು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. 'ಸರ್ವಶಕ್ತ ಬೃಹತ್ ಭಾರತ' ಮಾತ್ರ ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಗಣನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಲು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ದೇಶದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ನೆಹರು ಅವರ ಆಸೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತರಲೆ ಮಾಡದೆ ಭಾರತದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು, ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಾಲೆ, ರಸ್ತೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಬಿಡೋಣ ಎಂಬುದು ನೆಹರು ಅವರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಯಾಕಾಗಿ ಪದೇ ಪದೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ನೆಹರು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟಗಳು ದೇಶದ್ರೋಹಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಂದೇ ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನೆಹರು ತಮ್ಮ ಅಮಿತ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದ ಭ್ರಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ನೆಹರು ಅವರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನೆಹರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಅಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನೆಹರು ಅವರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರದೆ, ಅವರು ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ನೆಹರು ಅವರ ಆಶಯವೇ ಅಪ್ಪಟ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತವಾದದ್ದು. ದುಡಿವ ವರ್ಗಗಳ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಭಾರತದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಾವತ್ತೂ ಕುರುಡಾಗಿ ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ದಾಪುಗಾಲನ್ನಿಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಗಣರಾಜ್ಯವಾಗಿ, ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸದಾಶಯಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಭಾರತದ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಹೋರಾಟ

ಗಳನ್ನು ಹುಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನೆಹರುವಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ನೆಹರು ಸರ್ಕಾರದ ಸೈನ್ಯ ತೆಲಂಗಾಣದ ರೈತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ್ದು. ಇದನ್ನು ನೆಹರುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿಯೆಂದು ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಂದಿನ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಆಶಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಂದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯೆಂಬ ಭೂತವಾಗಿ ಭಾರತದ ಕೋಮು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕದಡುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತದ ಏಕರೂಪೀ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಅದು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮತೀಯ ಅತಿರೇಕಗಳು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದ ಹುಸಿರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ನೆಹರು 'ಸರ್ವಶಕ್ತ ಭಾರತ'ವೆಂಬುದು ಅಗಾಧ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಬಲ್ಲದು, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ 'ಆಂತರಿಕ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು' ಎಲ್ಲರೂ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರುವ ಆದರ್ಶದ ಯೋಜನೆಗಳು ಫಲಿತಾಂಶದಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನೆಹರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ರೂಪಿಸಿದ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳು ಉನ್ನತ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದ ನೆಹರು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತ ಇಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ನೆಹರುವಿನ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳು, ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ.- **ಅನುವಾದಕ**)

ಈಶಾನ್ಯ ಗಡಿರಾಜ್ಯಗಳ ಪ್ರವಾಸದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಮೇಲೆ ನೆಹರು ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣ ೧೯೫೨

ನಾನು ಈಶಾನ್ಯ ಗಡಿಭಾಗದ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಾದ ಮಣಿಪುರ ಮತ್ತು ತ್ರಿಪುರಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನಮ್ಮ ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಪರ್ಕಗಳನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಭಾಗದ ಜನತೆ, ಆ ಗಿರಿ ಕಂದರಗಳ ಜೊತೆ ತಮ್ಮ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಎಂತಹ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದರೆ, ಅವರಿಗೆ ನಾವು ಕಳುಹಿಸುವ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನಿಂದಲೇ ಹಾಕುವಂತಹ

ದುರ್ಗಮ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಬಹುತೇಕ ಜನತೆ ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಬಿಲ್, ಸಂತಾಲ ಮತ್ತು ಗೊಂಡ ಮುಂತಾದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹಿಂದುಳಿದ ಅಥವ ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದರೆ ನನಗೆ ತುಂಬಾ ಪ್ರೀತಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಸಹಜ ಬದುಕು ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಅವರೂ ನಮ್ಮಂತಹ ಜನರೇ, ಅವಕಾಶಗಳು ದೊರೆತರೆ ಅವರಲ್ಲಿನ ಕೆಲವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯ ಬಲ್ಲರು, ನಾವು ಅವರಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ದೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಈಶಾನ್ಯ ಗಡಿ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ನಾನು ಪ್ರವಾಸ ಕೈಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತ ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡೆ. ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಆದಿಮ ಶೈಲಿಯಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಕೆಲವರು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಇವರನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದವರು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಅಸಂಗತ ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕೆಲ ಗುಂಪುಗಳು ದೇಶದ ಬೇರೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರಿದ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರ ಬಹುದೆಂಬ ಭಾವನೆ ನನ್ನದು.

ನನ್ನ ಪ್ರವಾಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ದೈಹಿಕ ಚರ್ಯೆ, ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬಲಿಷ್ಟ ದೇಹಗಳಿಗಿಂತ ಅವರ ನೇರ, ನಿಷ್ಕಳಂಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆದವು. ಅವರು ಧೈರ್ಯದಿಂದ, ಸಂಕೋಚವಿಲ್ಲದೆ ಮುಖಕ್ಕೆ ಮುಖ ಕೊಟ್ಟು ಮಾತಾಡು ತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳು ಆರೋಗ್ಯದಿಂದಿದ್ದಾರೆ, ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ನನ್ನ ಮನಸೂರೆಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಯಾವುದೇ ದೇಶ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಬೇಟಿಕೊಟ್ಟ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಹತ್ವದ ಅರಿವು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಅವರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಎರಡು ಬೇಡಿಕೆಗಳೆಂದರೆ, ಶಾಲೆಗಳು ಮತ್ತು ರಸ್ತೆಗಳು. ನನಗೆ ಭರವಸೆ ಇದೆ, ಇವರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಇವರು ತೀವ್ರ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶದ ನೈಜ ಸಂಪತ್ತಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಇತರೆ ಜನಾಂಗಗಳು ಭಾರತದಿಂದ ಬಹುತೇಕ ಸಂಪರ್ಕ ಕಡಿದುಕೊಂಡೇ ಇದ್ದವು. ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ಅವು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಈ ಕಡೆ ವಲಸೆ ಬಂದರೂ, ಹಲವಾರು ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಹೊರಗಿನವರಂತೆಯೇ ಬದುಕಿದವು. ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾವು

ಹೊರಗಿನವರು ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂಬ ಕೀಳರಿಮೆ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವುದು. ಅವರಲ್ಲಿ ನಾವು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬಿ, ಭಾರತವೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೀವಿದ್ದೀರಿ ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸಬೇಕಿದೆ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಲೇ ಈ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವರು ಬದುಕುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಮಾತ್ರ, ಅವರನ್ನು ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಬದುಕುವಂತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲವು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಮಣಿಯದೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಲ್ಲರು.

ಅಲ್ಲಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೇನೆಂದೆ, ಗಡಿ ಭಾಗದ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಬದುಕಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಇಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಭಾರತವೆಂಬುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಯುವ, ರಕ್ಷಿಸುವ ದೇಶಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರದಿಂದ ಬದುಕುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ದೇಶವೆಂದು ಅವರು ಮನಗಾಣುವಂತೆ ನಾವು ವರ್ತಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ, ಭಾರತ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದೆ, ನಾವು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆದು ಹೊರಗಿನ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದಲ್ಲಿ, ಅವರು ನಮ್ಮಿಂದ ವಿಮುಖರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈಶಾನ್ಯ ಗಡಿಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಅಸ್ಸಾಮಿನ ರಾಜ್ಯಪಾಲರಾದ ಶ್ರೀ ಜಯರಾಮದಾಸ್ ದೌಲತ್ ರಾಮ್ ಅವರನ್ನು ಕಂಡಾಗ ನನಗೆ ತುಂಬಾ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು, ಅವರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಜ ಅನುಕಂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ರೂಪಿಸಿರುವ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಮನಸಾರೆ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಣಕಾಸಿನದು. ಅಲ್ಲಿನ ಶಾಲೆಗಳು ಸುಲಭ ದರದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುತ್ತಿವೆ, ಆದರೆ ಶಾಲೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕ ಬೇಡಿಕೆ ಇದೆ. ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳು ತುಂಬಾ ದುಬಾರಿ, ಆದರೂ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಯಾವತ್ತೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದದೆ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿತು, ಇಂದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಲುವಾಗಿ, ಈ ಪ್ರದೇಶದ ದುರ್ಗಮ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯನ್ನೂ ತಲುಪಬೇಕಿದೆ.

ನಾನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸರ್ಕಾರ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರದಷ್ಟೇ, ಭಾರತದ ಜನತೆಯೂ ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧ, ಅವರಿಗೂ ಮತ್ತು ನಮಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಲಿದೆ. ಅವರು ಇಂಡಿಯಾದ ಬಹುತ್ವ,ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆ

ಮತ್ತು ಅಂತಃಶಕ್ತಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಬಲ್ಲರು. ಭಾರತ ದೇಶದ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರು ಸಂಚರಿಸಿದರೆ, ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶದ ಬೃಹತ್ ಚಿತ್ರಣ ಕಣ್ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ, ಜೊತೆಗೆ ಈ ದೇಶವನ್ನು ಯಾರಾದರು ಲಘುವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಸಂಗತ ಎಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೇ ಆಗಲಿ, ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಮಗೆ ಪರಿಚಯವಿರುವ ಭಾರತ ಇನ್ನೂ ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ, ಇನ್ನು ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು, ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು, ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾವಿನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಿದೆ ಎಂದೆನ್ನಿಸದೇ ಇರದು. ರವೀಂದ್ರರು ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಪದ್ಯದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನಿಮಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

> ಹಲವು ಮಾನವ ತೊರೆಗಳು ಏಕತ್ರಗೊಂಡ
> ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ನುಗ್ಗುವ ಪ್ರವಾಹವಿದು
> ಅಗೋಚರ ಮೂಲ, ಸೇರುವುದೊಂದೇ ಕಡಲು
> ಅದು ಆರ್ಯ ಆರ್ಯೇತರ, ದ್ರಾವಿಡ ಚೀನೀ
> ಹೂಣ ಪಠಾಣ ಶಕ ಮೊಘಲರ ಬಂಧ
> ಅಪೂರ್ವ ಸಂಕರ, ಒಂದೇ ಒಡಲು

೧೯೫೨ರ ಜೂನ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದೆ. ಯಾವ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿ ಯಿಲ್ಲದೆ, ಆವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣದ ಹಲವು ಭಾಗಗಳು ಮುಂದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ನೀತಿ ರೂಪಿಸುವಾಗ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದವು. ಆ ಭಾಷಣ ಮುಂದೆ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡು ಈಶಾನ್ಯ ಭಾಗದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ನಂತರ ಆ ಭಾಷಣದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿ ತೆಗೆದು ನನಗೇ ಮುಂದೆ ಅರ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಆ ಭಾಷಣ ಒಂದು ತತ್ವಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಾಗುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಅಸ್ಸಾಮಿನಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಉಲ್ಲೇಖ ವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ನನ್ನ ಆ ಭಾಷಣವನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾನು ಮತ್ತೆ ಓದಿದೆ. ಆ ಭಾಷಣ ಈಶಾನ್ಯ ಗಡಿರಾಜ್ಯಗಳ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೇ ನಾನು ಭಾವಿಸುವೆ. ಈಚೆಗೆ ನಾನು ಮತ್ತೆ ಈಶಾನ್ಯ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಆ ಭಾಷಣದ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಅರಿವಾಗತೊಡಗಿತು.

ಆದಿವಾಸಿ ಜನಪದ*

ಅಧ್ಯಕ್ಷರೆ ಮತ್ತು ಸ್ನೇಹಿತರೇ, ಇಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ತಜ್ಞರೇ ಸೇರಿದ್ದೀರಿ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವವರು ಇಲ್ಲಿದ್ದೀರಿ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಕುಳಿತರೆ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಜ್ಞನಲ್ಲದ ನಾನು ಏನನ್ನು ತಾನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅಳುಕು ನನಗಿದೆ.

ನಾನು ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನೀವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ್ದೀರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಈ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಯಾವ ತಜ್ಞತೆಯೂ ನನಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಈ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ ನಾನು ಪ್ರಧಾನಿಯಾದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದೆ ಎನ್ನುವುದು. ನಾನು ಇವರಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ, ಸಂಶೋಧಕನೊಬ್ಬ ಅಪರಿಚಿತ ಜನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಕುತೂಹಲದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೆ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಧರ್ಮದರ್ಶಿಯೊಬ್ಬನ ಉದಾರತೆಯಿಂದೇನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ನಾನು ಇವರಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತನಾದದ್ದು ಈ ಭಾರತ ವೆಂಬ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಅವರ ಜೊತೆ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ನಾನು ಅವರಿಗಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಅಥವ ಅವರು ನನಗೆ ಏನಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಇವರನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವ ಹಂಬಲ ಒಳ್ಳೆಯದೆ, ಆದರೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅಹಂಕಾರವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಲ್ಲಿ, ಸಹಾಯ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೂ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಸಹಾಯ ಮಾಡುವವನೂ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಡಿಯಾದ ಪಟ್ಟಣ, ನಗರ ಮತ್ತು ಬಯಲುಸೀಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣದ ವಿಶೇಷವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಾನು ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ವಿಶೇಷ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ನನ್ನನ್ನು ಅವರೆಡೆ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸದೃಢ ಜನಸಮುದಾಯವಾಗಿದ್ದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹಾದಿತಪ್ಪಿ ನಡೆಯಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಭೀಕರವಾಗಿ ಕಾದಾಡಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ತಲೆಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತ ತಲುಪಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಹೇಯವಾದವು, ಇವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿತ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆದರೆ ನನಗನ್ನಿಸುವಂತೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗೆಲ್ಲುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ನಗರವಾಸಿಗಳಿಗಿಂತ, ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಿರಪಾಯಕಾರಿಗಳು. ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೈ ಕತ್ತರಿಸುವ, ರುಂಡ ಚೆಂಡಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಅವಮಾನಿಸುವ, ಹೃದಯಗಳನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸುವ ಹೀನಾಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಮುಂದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕೃತ್ಯಗಳು ಏನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಈ ಸರಳ ಬದುಕಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆ ಸಂತೋಷದಿಂದಿರಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅಲೆಮಾರಿತನ ಇವರ ಜೊತೆ ಒಂದು ಹಿತಕರವಾದ ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದೆ. ನಾನು ಕೇವಲ ಗೆಳೆತನದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಇವರನ್ನು

ಸಂಧಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇವರನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೇ ನಿಂತು ನೋಡಿ, ಅವರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅಳತೆ ಮಾಡಿ, ತೂಕ ಮಾಡಿ, ವರದಿ ಮಾಡಲೆಂದು, ಇಲ್ಲವೆ ಇವರನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾರದೋ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಲೆಂದು ಬಂದು ಹೋಗುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಂತೆ, ನಾನು ಇವರ ಜೊತೆ ಬೆರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಸಲ ನಾನು ನಿಜಕ್ಕೂ ಗಲಿಬಿಲಿಗೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲೊಂದೇ ಅಲ್ಲ, ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಹಲವು ಜನ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲು ಕಾತರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಯಾರು? ಅವರು ರಾಜರೂ ಅಲ್ಲ ಸಾಮ್ರಾಟರೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರು. ಅವರು ಬಿಹಾರದ ರೈತ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬಂದವರು. ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರ ಕಾಲ ಎಂದೋ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಿ ಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವ ಕಾಲ ಬಂದಿದೆ. ಈಗಿರುವ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಈಗಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು? ಏಕೆಂದರೆ ಜನ ಅವರನ್ನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಯನ್ನಾಗಿ ಚುನಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ನಾನು ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿ, ನಾನು ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿಯಾದದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಜನ ನನ್ನನ್ನು ಈ ಹುದ್ದೆಗಾಗಿ ಆರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನ ಈ ದೇಶದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪದವಿಗೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಆರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜನ ಎಷ್ಟು ಕಾಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ಹುದ್ದೆಯಲ್ಲಿರ ಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವರೋ, ಅಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ಆತ ಆ ಹುದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬೃಹತ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಅನೇಕ ಜಾತಿ ಮತಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಧಾನಿಯೋ, ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಯೋ ಆಗುವ ಹಕ್ಕಿದೆ. ನಿಮಗೂ ಸಹ ಈ ಬಗೆಯ ಹಕ್ಕು ಇದೆ. ನಿಮ್ಮಲ್ಲೇ ಇರುವ ಒಬ್ಬ ದಕ್ಷ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಧಾನಿ ಅಥವ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಆಗಬಹುದು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದ ಸಹೋದರರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯ ಗೆಳೆಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ನಾನು ಗೊಂಡರ ಆ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ಹೋಗುವುದಿದೆ. ನನಗೆ ಕಂಡ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರು ಆರೋಗ್ಯ ದಿಂದ ಇದ್ದಾರೆ. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ನಿಮಗೆ ಹೊಸದನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಸಿಕ್ಕರೆ, ನೀವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ನಿಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ, ಅದೇನೆಂದರೆ ನಾವೆಲ್ಲ ಈ ಭಾರತ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂಬುದು, ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾನರು, ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಪಾಲು ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳಿವೆ. ನೀವು ದೆಹಲಿಯವರೇ

ಆಗಿರಲಿ, ಅಥವ ದೂರದ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿರಲಿ, ದೆಹಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿ, ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಈಗ ನಾವು ಮಾಡಲೇಬೇಕಿರುವ ಹಲವು ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸಗಳಿವೆ. ಅಸಂಖ್ಯ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಇರುವ ದೇಶ ಇದು, ಇವರೆಲ್ಲರ ಕಲ್ಯಾಣ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನ ಈಗ ಜನತೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದೆ, ಜನತೆಗಾಗಿ ನಾವು ಇನ್ನೂ ಏನನ್ನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ನಾವು ಕೇವಲ ಸರ್ಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾತನಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸರ್ಕಾರ ಎಂದರೆ ಯಾರು? ನಾನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈಗ ಯಾವ ರಾಜನೂ, ಸಾಮ್ರಾಟನೂ ಬದುಕಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಇತ್ತು, ಈಗ ಅವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸರ್ಕಾರವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಜನತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಸರ್ಕಾರ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸರ್ಕಾರ. ಆದರೆ ಈ ದೇಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಸರ್ಕಾರ ಹೇಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ? ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ? ನಾವೀಗ ಕೆಲವು ದಾರಿ ಮತ್ತು ಗುರಿಗಳ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಈ ದೇಶವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಲು ಒಬ್ಬ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ ಆರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ನೀವು... ನೀವುಗಳೇ ಆತನನ್ನು ಆರಿಸುತ್ತೀರಿ. ನೀವು ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾದ್ ಅವರನ್ನೇ ಅಥವ ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನೇ ಆದರೂ ನಿಮ್ಮ ಭಾಗದಿಂದ ಅಥವ ನಿಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆ, ಇಲ್ಲವೆ ನಿಮ್ಮ ತಹಶೀಲಿನಿಂದ ಆರಿಸುತ್ತೀರಿ, ಆರಿಸುವುದು ನಿಮ್ಮ ಕೆಲಸ, ನೀವೇ ಧಣಿಗಳು. ಈ ದೇಶದ ಜನತೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಯಜಮಾನರು, ನೀವು ಆರಿಸಿ ಕಳುಹಿಸಿದ ಜನರೇ ಮುಂದೆ ಸರ್ಕಾರ ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಿಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದಂತೆ ನಿಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮವೇ ಆದ ಕಾನೂನು ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿವೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ನೀವು ಪಾಲಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೀರಿ. ನೀವು ಆ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ, ಈ ದೇಶಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನು ಗಳಿವೆ. ಆಡಳಿತಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳು ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಆಶಯಗಳಂತೆಯೇ ಈ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜನತೆ ಈ ಕಾನೂನು ಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಗಳು ತಲೆದೋರಿಬಿಡಬಹುದು. ನಾವು ಏನನ್ನಾದರೂ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾಡ ಬಹುದೆಂದುಕೊಂಡಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ನಾವು ಪರಸ್ಪರ ಸದಾ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದು, ಸಹಕಾರದಿಂದ ಬದುಕಿದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಬಸ್ತಾರ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರಲಿ, ಡೆಲ್ಲಿಯವರೇ ಆಗಿರಲಿ ಅಥವ ದೇಶದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರಲಿ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಹಡಗಿನಲ್ಲಿ ಪಯಣಿ ಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯಾಣಿಕರು ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವು ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನೀವು ನಾವು

ಈ ಹಡಗನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿ ಸಹಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಿದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದು ಏಳು ವರ್ಷಗಳಾದವು. ಈ ಏಳು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶ ಅನೇಕ ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶ ಮುನ್ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶ ವೇಗವಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಆಸೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ ನಿಜ. ನಾವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಸೇರಿದ್ದೇವೆಂದರೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನಾವು ಯಾವ ಯಾವ ಗೊತ್ತು ಗುರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳಲು, ಅವರು ಎಲ್ಲರಂತೆ ಉನ್ನತ ಏಳ್ಗೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ನಾವು ಎಂತಹ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದೇವೆ. ಈ ದೇಶದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಶಿಕ್ಷಿತರಾಗಬೇಕು, ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವಂತಾಗಬೇಕು, ಅವರ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಅವರೇ ಉತ್ತು ಬೆಳೆಯುವಂತಾಗಬೇಕು, ಆಗ ಮಾತ್ರ ಭಾರತ ತನ್ನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲದು. ನಿಮ್ಮನ್ನು ತಲುಪಲು ಬರುವ ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿ ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮ, ಆಚರಣೆ, ರೂಢಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಬಾರದು, ನಿಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ನಮಗೆ ಬೇಕು. ಕೆಲವು ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಆ ರೀತಿ ಯೋಚಿಸಲಾರೆ. ನೀವು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ನೀವೇ ಯೋಚಿಸಿ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬನ್ನಿ, ಅದರಂತೆ ಮುಂದಿನ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾಂಘಿಕ ಬದುಕು ಉಳಿಯಬೇಕು, ನಿಮ್ಮ ಗೀತೆ,ನೃತ್ಯಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ, ಈ ನಮ್ಮ ದೇಶ, ಅಂದರೆ ಭಾರತದ ಏಳ್ಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ನೀವೂ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕು. ಈ ದೇಶವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಲು ನಮಗೆ ನಿಮ್ಮ ಸಲಹೆ ಸಹಕಾರಗಳು ಬೇಕು. ಒಂದನ್ನು ನೀವುಗಳೆಲ್ಲ ನೆನಪಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ನೀವು ಗಳಿಸಿರುವ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಎಲ್ಲ ತಾಯಂದಿರಿಗೆ, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ, ಎಲ್ಲ ನನ್ನ ಸಹೋದರಿಯರಿಗೆ ಸಿಗುವಂತಾಗಬೇಕು. ಈ ದೇಶ ನಿಮ್ಮದು, ಯಾರೂ ಇದರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಹಕ್ಕುಗಳಿವೆಯೋ ನಿಮಗೂ ಆ ಹಕ್ಕುಗಳಿವೆ. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಈಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕಬೇಕಿದೆ. ನಮ್ಮದೇನು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪದ ಸರ್ಕಾರವಲ್ಲ.

ನನಗೆ ಈಗ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನು ನೋಡುವ, ಬೇಟಿಯಾಗುವ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿದೆ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ನಿಮ್ಮೆಡೆಗೆ ಬರುವಂತಾದರೆ ನಿಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಬಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಶಃ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನು ಬೇಟಿಯಾಗಲು ಇಚ್ಚಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಿ, ನಿಮ್ಮದೇ ನೃತ್ಯ ತಂಡವೊಂದು ದೆಹಲಿಯಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಪಾರಿತೋಷಕವೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ತಂಡದವರು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ನೃತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಆ ನೃತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಬಹುಮಾನವಿದು. ಇದೊಂದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ, ನೀವು ಎಂತಹ ಅದ್ಭುತ ನೃತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದೀರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶ ಭಾರತ. ನಮ್ಮ ಈ ದೇಶ, ಅಂದರೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ, ಭರತವರ್ಷ, ಭಾರತ,ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನ, ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇವಳನ್ನು ನಾವು ಇಂಡಿಯಾ ಮತ್ತು ಹಿಂದ್ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನೀವೆಲ್ಲ ಕೇಳಿರಬಹುದು, ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಭಾರತ್ ಮಾತಾಕಿ ಜೈ, ಜೈಹಿಂದ್'ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. 'ಭಾರತ್ ಮಾತಾಕಿ ಜೈ' ಎಂದರೇನು? ಅಂದರೆ ಈ ದೇಶದ ಜನತೆಗೆ ಗೆಲುವಾಗಲಿ, ಇದರರ್ಥ ನಿಮಗೆ ಗೆಲುವಾಗಲಿ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾರತ ಮಾತೆ ರಕ್ತ ಮಾಂಸದಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ ಮಹಿಳೆಯೇನಲ್ಲ. ನಾವೆಲ್ಲ ಬದುಕುವ ಈ ನೆಲವೇ ಭಾರತ ಮಾತೆ, ನಾವೆಲ್ಲ ಭಾರತ ಮಾತೆಯ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಘಟಕಗಳು. ನಾವೆಲ್ಲ ಹೇಳಬೇಕು, 'ಭಾರತ್ ಮಾತಾಕಿ ಜೈ' ಎಂದರೆ ಈ ದೇಶದ ಜನತೆಗೆ ಗೆಲುವಾಗಲಿ ಎಂಬುದೇ ಅದರ ಅರ್ಥವೆಂದು. ನಾನೀಗ ಜೈಹಿಂದ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ನೀವು ಮೂರು ಸಲ ಜೈಹಿಂದ್ ಎಂದು ನನ್ನ ಜೊತೆ ದನಿಗೂಡಿಸಿ.. ಜೈಹಿಂದ್.. ಜೈಹಿಂದ್.. ಜೈಹಿಂದ್.

೧೯೫೪ರ ಡಿಶಂಬರ ೪ ರಂದು ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ

ಶ್ರೀ ಖೊಂಗಮೆನ್ ಈಗ್ಗೆ ಮೂರು ದಿನಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು. ನಿಜಕ್ಕೂ ನನಗೆ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು. ಈ ತರಹದ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳನ್ನು ಆಯೋಜಿಸುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಗತಿ. ಇಂತಹ ಸಮ್ಮೇಳನ ಯಾವಾಗಲೋ ನಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು, ತಡವಾದರೂ ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯೇ ಸರಿ. ನನ್ನ ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಅವರು ದೆಹಲಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ, ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಿಂದ ದೆಹಲಿಗೆ ಓಡಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕೆಲವು ಸಭೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನೀರಸವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಭೆಗಳು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇಂತವರು ತುಂಬಾ ಜನ ಇದ್ದಾರೆ, ಸಮ್ಮೇಳನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮ್ಮೇಳನ ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಆಶಯಗಳಿಂದಲೇ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ.

ನಾವು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ, ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುವ

ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ನಾವೆಲ್ಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ, ನಾವು ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸವಾಗಿರಲಿ, ಮದ್ರಾಸ್‌ನಲ್ಲಿರಲಿ, ಬಾಂಬೆ ಅಥವಾ ಕಲ್ಕತ್ತಾ, ಇಲ್ಲವೆ ಗುಡ್ಡಗಾಡಲ್ಲಿರಲಿ, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿರಲಿ. ನಾವೆಲ್ಲ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನರನ್ನು ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳೆಂದು, ನಮ್ಮನ್ನು ನಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಂದುವರೆದ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜೆಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅವರ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಂಜಾಬಿನ ಜನತೆಗೂ ಮದ್ರಾಸಿನ ಜನತೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ ನಿಜ. ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಬಯಲುಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಬದುಕುವ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಹವಾಮಾನಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಆಹಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಹ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚೀನಿಯರನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಜಪಾನದವರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ, ನಮಗೂ ಚೀನಿಯರಿಗೂ ಅನೇಕ ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ, ಯುರೋಪಿನ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಂತ ನಾವು ಜಪಾನದವರ ಜೊತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೂ ಯುರೋಪಿನ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು, ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಸರ್ವೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದವುಗಳು. ಆದರೆ ನಾನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೂ, ಬುಡಕಟ್ಟೇತರ ಜನರಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ತಪ್ಪಿನದು. ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಪದದ ಶಬ್ದಸಹ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ, ನಿಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಂತೆ ಬಹುತೇಕ ಆ ಪದ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜಾತಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟವೇ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಆ ನಂತರ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿತು. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಗೆರೆ ಎಳೆಯುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ಗುರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಹರಿಜನರು, ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳು, ಪರಿಶಿಷ್ಟರು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಎಂದು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬೃಹತ್ ಜನಸ್ತೋಮದ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ರೂಢಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ

ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ರೂಪಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಿಂಥವರು ಪರಿಶಿಷ್ಟರು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ನಾಶವಾಗಲೇ ಬೇಕು.

ಕಾಕಾ ಕಾಲೇಲ್ಕರ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಕ್ ವರ್ಡ್ ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ ಕಮೀಶನ್‌ನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗಳಷ್ಟೇ ಹಿಂದುಳಿದಿವೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ತುಂಬಾ ಹಿಂದುಳಿದಿವೆ. ಹಿಂದುಳಿದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು ಸರ್ಕಾರದ ಇಂದಿನ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಜನ ಮಾತ್ರ ಇಂದು ಅತೀ ಶ್ರೀಮಂತರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ, ಶತಮಾನಗಳಿಂದ, ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಲು, ಮುಂದುವರಿದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಅವಕಾಶಗಳು ಒದಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಹಣವಂತರ ವರ್ಗ, ಭಾರತದ ಅತಿ ಮುಂದುವರಿದ ಜನ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಈ ವರ್ಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆಯವರಿಗಿಂತ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಯುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವೇ ಜನ ಮಾತ್ರ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಒಳಿತಾದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶಗಳು ಸಿಗುವಂತಾಗಬೇಕು. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಬೇಕು, ಕೇವಲ ಆ ವರ್ಗ ಇಲ್ಲವೆ ಈ ವರ್ಗ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಬರಿ ಕೆಲವು ಗುಂಪುಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಂದುವರೆದರೆ ದೇಶ ಮುಂದುವರೆದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಆದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮತ್ತು ನಿರುದ್ಯೋಗದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ನಾವೀಗ ಮೂಲಭೂತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಈ ಕುರಿತು ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿದ್ದೇವೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಕಲಿಯುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದ ಸದ್ಯದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ದೇಶದ, ನಾಡಿನ ಜನರನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಜ್ಞಾತದಲ್ಲಿಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನೂ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿಟ್ಟಿವೆ. ನಾನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಿಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಗರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾವು, ಆದಿವಾಸಿಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹುಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಅಹಂಗಳು ನಮ್ಮಿಂದ ತೊಲಗಬೇಕಿದೆ. ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ

ಅತ್ಯಂತ ಮುಂದುವರಿದ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಾನೇ ಸ್ವತಃ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ, ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜನರಿಗಿಂತ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕೆಲವೆಡೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದು ಶಿಸ್ತಿನ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನಾವೆಲ್ಲ ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವ 'ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ'ಎಂದು ನಾವೇನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಿಂದ ಬಹಳ ಕಠೋರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಅರ್ಹತೆಗಳು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಬಲವಿದ್ದವನು ಮಾತ್ರ ಬದುಕಬಲ್ಲ ಎಂಬ ನೀತಿಯೇ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ನೀತಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ವಲಯದಿಂದ ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ದೂರ ನಿಂತುಕೊಂಡಿವೆ. ಈವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಸಂವಿಧಾನವೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕರನ್ನು ನಾವು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಶಾಂತಿ, ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಆಶಯ.

ಇಂಡಿಯಾದ ಹೊರಗೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ನೀವು ನೋಡಿ, ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ನೋಯಿಸಿವೆ. ಒಂದು, ಅಲ್ಲಿನ ಸರ್ಕಾರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿ ಪ್ರದೇಶ ಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಜಿನ್ ಮೊದಲಾದ ಮಾದಕ ಪೇಯಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಈ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿರುವುದು. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಾಶಗೊಳಿಸಿವೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಸುಂದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟು, ಅತ್ಯಂತ ವಿಪತ್ಕಾರಿಯಾದ ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕ ಬದುಕನ್ನು ರೂಢಿಸಿ ಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವು ಸಲ ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ಭಾರತದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ಸಹ ಇಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡಬಲ್ಲದು. ನಾವು ಈ ಬಗೆಯ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಹಾಕಲೇಬೇಕಿದೆ.

ಒಂದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಲೇ ಬೇಕು. ಯಾರೂ ಇವರನ್ನು ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಅಪರೂಪದ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದಂತೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅವರದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಬೇಕು. ಒತ್ತಾಯ

ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪರಿಸರ,ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಆಚೆ ಇದ್ದು ಬದುಕಲಾರ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಎರಡು ಅತಿಗಳ ಮೂಲಕ ತಲುಪಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಗೊತ್ತೇ? ಅವರನ್ನು ತಲುಪುವ ಈ ಎರಡೂ ಕ್ರಮಗಳು ಅತಿರೇಕದವೇ ಆಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಕ್ರಮ', ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗಾಗಿ, ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಮಾದರಿಗಳ ತರಹ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದು. ಎರಡನೆಯದು 'ಮುಕ್ತದ್ವಾರ' ನೀತಿಯ ಕ್ರಮ. ನಾವು ಇವರನ್ನು ತಲುಪಲು ಯೋಚಿಸಿರುವ ಎರಡನೇ ಕ್ರಮ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಈ 'ಮುಕ್ತದ್ವಾರ' ನೀತಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಭೀಕರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಈಡು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆಯ ಆಯಾಮಗಳು ಆದಿವಾಸಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅವರ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೇ ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವ ಅಪಾಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದರಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವರನ್ನು ತಲುಪುವ ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅಪಾಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇರಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಿರದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮ ನೀತಿಯನ್ನು ಅವರ ಜನರ ಮೂಲಕವೇ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಇದು ಮೊದಲ ಹಂತ, ಅಂದರೆ ಅವರ ಜನರನ್ನೇ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲು ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವುದು. ತರಬೇತಿಗೊಂಡ ಆದವಾಸಿ ಜನರು, ತಮ್ಮವರನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ತಲುಪಬಲ್ಲರು. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಅವರ ಜನರೇ ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಜನ ನಿಜಕ್ಕೂ ಉನ್ನತ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಿದೆ, ಆದರೆ ಯಾವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಭಾರತದ ಉಳಿದ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೋ ಅವೇ ಮಾನದಂಡಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿವಾಗಕೂಡದು. ಅವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಬಾರದು. ದೇಶಕ್ಕೂ ಸಹ ಈ ಬಗೆಯ ಕ್ರಮ ಒಳಿತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಆಗಬೇಕು. ಒತ್ತಾಯದ ಹೇರಿಕೆಗಳು ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿ, ಜನ ತರಬೇತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಇತರರನ್ನೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ ಇಂಜಿನಿಯರ್, ಡಾಕ್ಟರ್,

ಇವರನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ತರಬೇತಿ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ತರಬೇತಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಆದಿವಾಸಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಸಮಾವೇಶದ ಮೂರನೇ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ ೧೯೫೫ ಜಗದಲ್ಪುರ

ನಾನು ಈ ವಿಶಾಲ ಭಾರತದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಚರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಬಸ್ತರ್‌ನ ಜಗದಲ್ಪುರಕ್ಕೆ ಇದೇ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ನಾನು ಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದರೆ ನನಗೆ ಇಷ್ಟದ ಕೆಲಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಖುದ್ದು ಭೇಟಿ ಮಾತಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಬಹುದಿನದ ಆಸೆ ಇಂದು ಕೈಗೂಡಿದೆ. ಆದರೆ ನೀವೆಲ್ಲ ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು, ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಮಾತ್ರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವೇಳೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ನಿಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೇ ಬಂದು ನಿಮ್ಮ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡಬಹುದಿತ್ತು.

ಈಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಹಿಂದೆ ಗಣರಾಜ್ಯೋತ್ಸವದ ದಿನದಂದು ಅಂದರೆ ಜನವರಿ ೨೬ರಂದು ನಿಮ್ಮ ಭಾಗದ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗರು ದೆಹಲಿಗೆ ಬಂದು ಒಂದು ನೃತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರು. ಅದೊಂದು ಅದ್ಭುತ ನೃತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಡಿಯಾದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗದಿಂದ ಬಂದ ಜನ ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದರು, ನಿಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬಹುದು ಈ ಭಾಗದಿಂದ ಬಂದು ಜನ ಹೆಚ್ಚು ಚೇತೋಹಾರಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈವತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಈ ಜನಪದ ನೃತ್ಯವನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿದೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೃತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ, ಇದು ಮಾತ್ರ ಮನಮೋಹಕ ಪ್ರದರ್ಶನವೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ನೀವೆಲ್ಲ ಈ ಕಲೆಯನ್ನ ನಮ್ಮ ಕಲೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಪೋಷಿಸಿ, ಬೆಳೆಸುತ್ತೀರಿ ಎಂಬ ಭರವಸೆ ನನಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಅವರ ಹಾಡು, ನೃತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಲೆಗಳು ಉಳಿಯುವಂತಾಗಬೇಕು. ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಹಾಡು, ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಯಾವತ್ತೂ ನೀವು ಯೋಚಿಸಬೇಡಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವ್ಯಾವೂ ಕಳಪೆಯಲ್ಲ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಯಾರು? ಈ ಒಗಟನ್ನು ನನಗೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು, ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಪಾಲರಾದ ಶುಕ್ಲಾಜಿಯವರು, ನಾವೆಲ್ಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡಣೆಗಳನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವೆಲ್ಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳೆ, ಏನೋ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರಬಹುದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಜಾತಿಗಳಿವೆ, ಈಗಲೂ ಅವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಏನಾದರೂ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲಿ, ಅವರೆಲ್ಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಈ ಮೇಲು ಕೀಳು ಎಂಬ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಬೇಕಿದೆ. ನೀವು ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ನೀವು ಎಲ್ಲೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರಿ,

ನಿಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರಿ. ನೀವು ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ನೀವೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಿರಿ. ನಿಮ್ಮ ಹಳೆಯ ರೂಢಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿವೆ. ಅವು ಉಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಆಶಯ. ಆದರೆ ಇದೇ ವೇಳೆ ಈ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ತಾರತಮ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಮುಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಲೇಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನೀವೆಲ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದು ಈ ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶ ಈಗ ಪರಕೀಯರಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಅಂದರೇನು? ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರಾಜನೂ ಇಲ್ಲ, ಸಾಮ್ರಾಟನೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಇದ್ದಾರೆ, ಅವರೇ ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾದ್, ಅವರೂ ಇದೇ ಪ್ರದೇಶದವರೆ, ನಿಮ್ಮನ್ನು ಅವರೂ ಭೇಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾವೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದೆ, ಆದರೆ ನಮ್ಮ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಇತರರು ಬದುಕಬೇಕೆಂದು, ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ನಾವು ಯಾಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಬೇಕು? ಇದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಶಾಂತಿ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಇರಬೇಕೆ ಎಂದರೆ, ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಯಾವ ದೇಶವೇ ಆಗಲಿ ನಮ್ಮಂತೆ ಬೇರೊಬ್ಬರು ಇರಬೇಕೆಂದು, ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬೇರೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಹೇರುವ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾನು ಖಂಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಜಗತ್ತು ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಉಸಿರಾಡಬೇಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಬದುಕುವಂತಾಗಬೇಕು.

ಜೀವಿಸುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರೀತಿ ಯಾವುದೆಂದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಮಗಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಗರದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬ ಅಹಂಮಿಕೆಯಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ, ಹಾಗೆ ಮಾಡಿರೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಬಗೆಯ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ನಮ್ಮಂತೆ ಅವರನ್ನೂ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ನನಗೆ ಒಗ್ಗದ ಸಂಗತಿ.

ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದರೆ ಯಾವವು? ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಡಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ, ಈ ದೇಶದ ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನರನ್ನು ಆದಿವಾಸಿ ಗಳೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತೇವೆ. ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನಗಳು, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಜನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಗಡಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಒಳನಾಡಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಜನರಿಗಿಂತ ಈ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನರ ಕುರಿತು ನನಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ. ಗಡಿಪ್ರದೇಶಗಳು ನನ್ನ ಗಮನ

ಸೆಳೆಯಲು ಕಾರಣ, ಕೇವಲ ಅವು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಅವು ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು ಗಡಿಭಾಗಗಳು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸಂತುಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿಲ್ಲ, ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಕುರಿತ ಸಂತುಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮತೃಪ್ತಿಗಳು. ಬಹಳ ಅಪಾಯಕಾರಿ ನಿಲುವುಗಳು. ಅದರಲ್ಲೂ ಇಂಡಿಯಾದಂತಹ ಬೃಹತ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದ ಗಡಿ ಎಂದರೂ ಅದು ಸಾವಿರಾರು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರವಿರುತ್ತದೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶವೆಂಬ ಬೃಹತ್ ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಿದೆ. ನಾವು ಇವರಿಂದ ಕಲಿಯುವುದು ತುಂಬಾ ಇದೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಗಡಿಭಾಗದ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜಗತ್ತು ದೊಡ್ಡದು. ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಶಿಸ್ತಿನ ಜನ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಉಳಿದ ಜನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವಾದಿಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಂವಿಧಾನ ಇಲ್ಲದೇ ಇರಬಹುದು, ಎಲ್ಲರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಹಿರಿಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಈ ಜನ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನ ಪ್ರೀತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ, ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ, ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಹ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಡಿನ ಜನ ಸ್ಟಾಕ್ ಎಕ್ಸ್‌ಚೇಂಜ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಒಬ್ಬರ ವಿರುದ್ಧ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಕೂಗಾಡುತ್ತಾ, ನಾವು ಮಾತ್ರ ನಾಗರಿಕರು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಗರವಾಸಿಯಾದ ನಾನು, ಈ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲೊಬ್ಬಾತ ಸ್ಟಾಕ್ ಎಕ್ಸ್‌ಚೇಂಜ್‌ನ ಸದಸ್ಯನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ವಿಕಾರದ ಪರಮಾವಧಿಗೇರಿದ ಆ ಚೀರಾಟವನ್ನು ಆತ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಗಿರಿಜನರು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು? ಇಲ್ಲ, ಈ ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ, ಈ ಸ್ಟಾಕ್ ಎಕ್ಸ್‌ಚೇಂಜ್‌ಗಳೆಲ್ಲ ನಿಂತು ಹೋದ ಮೇಲೂ ಈ ಜನಪದರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಾಡು ಕುಣಿತಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ನನಗೆ ಈ ನಗರವಾಸಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ಕರುಣೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇವರು ಬದುಕಿನ ನೈಜ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿ ದೂರ ಬಂದು ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನೃತ್ಯಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅಬ್ಬರದ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮನ್ನು ರಂಜಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರೀಕತೆ ಭಾರತ ದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದರ ಜೊತೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನೂ ಮಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ನಾವು ಹಾಡು ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಸವಿಯಬಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ, ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಎಲ್ಲ ಅಬ್ಬರದ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ತಮ್ಮ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವತ್ತೂ ಸಿನೇಮಾಗಳಿಗೆ

ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹೌದು ಸಿನೇಮಾ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂಬು ದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ಕಲೆಗಳಂತೆ ಸಿನೇಮ ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲ. ನಾವು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡದೆ, ಅವುಗಳ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಐವತ್ತು ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ನಾವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೇವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಕುರಿತು ಏನೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಲಿ, ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ಹೋರಾಟ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮರೆಮಾಚಿ, ನಮ್ಮ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. ದೇಶದ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಜನ ವಿಮೋಚನೆಗೊಂಡ ಹರ್ಷವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಖುಷಿಯನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯ ಗಳಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಸಾಮನಂತಹ ಗಡಿಭಾಗದ ಜನಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಬೀರಲಿಲ್ಲ, ಆಗ ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದೇ ಅವರನ್ನು ತಲುಪಲಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಂಡರೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಲುಪದೇ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದ ಜನ ಕೆಲವೇ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟರು, ಮತ್ತು ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳ ಜನರ ಬಳಿ ಹೋಗಲು ಅವರು ಹೆದರಿದರು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನಪೂರ್ತಿ ಕಳೆದರು. ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಜನ ಯಾರೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕಡೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮನೆಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ಅವರ ಬಳಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೋಗದಂತೆ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಕೆಲವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಗಾಳಿಸುದ್ದಿಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಲುಪಿದವೇ ವಿನಹ, ಚಳುವಳಿ ನೇರವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ತಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಆಗ ಕೆಲವು ಸಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು, ಕೆಲವು ಸಲ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿಯೂ ನಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಾವು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ, ಇಂಡಿಯಾದ ಜನತೆಯನ್ನು ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಗಡಿಭಾಗದ

ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ತಲುಪಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಮೊದಲೇ ಮಾನಸಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ದೂರವೇ ನಿಂತವು. ವಿರೋದಭಾಸದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಏನಾದರೂ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಒಂದೋ ಅದು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಂದ, ಇಲ್ಲವೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗಾಗಿ ಮಿಷನರಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿವೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಿಷನರಿಗಳು ಅಭಿನಂದನಾರ್ಹರು. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ, ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವುದು ಮಿಷಿನರಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಈಶಾನ್ಯ ಗಡಿರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪರ್ಯಾಯ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಹುರಿದುಂಬಿಸಿದರು. ಈಶಾನ್ಯ ರಾಜ್ಯಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ತುಂಬಲಾಯಿತು. ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ವಿದೇಶಿಯರೂ ಸಹ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಆಶಯಗಳು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇದು ಸರಿಯೇ? ನನಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೌದು, ಈಶಾನ್ಯ ಗಡಿಭಾಗದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಮ್ಮ ಹಿರಿ ತಲೆಮಾರಿನ ಜನರಿಂದ ಮತ್ತು ಈಚೆಗೂ ಕೆಲವರಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತಪ್ಪುಗಳು ಕೆಲವು ಸಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ನಡೆದಿದ್ದರೂ, ನಾವೂ ಆ ತಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಭಾಗಶಃ ಕಾರಣರು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಇವೇ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸು ವಂತಾಗಬೇಕು.

ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಇವರು ನಮ್ಮ ಜನ, ಇದೇ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಅವರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಲವಾರು ಶಾಲೆಗಳನ್ನು, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು. ಶಾಲೆ, ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ರಸ್ತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ತಪ್ಪು ನಡೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಹೊಣೆಯೂ ನಮ್ಮದಾಗಬೇಕಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ಬೃಹತ್ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಐಕ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇದು, ನಾವು ಅವರ ಜೊತೆ ನಡೆಸುವ ಅಂತರಂಗದ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗಬೇಕು.

ನೀವು, ನಿತ್ಯ ಅಲ್ಲಿ ತೆರೆಯಬಹುದಾದ ಶಾಲೆ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಬಹುದಾದ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ

ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು, ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಹಲವು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಜನಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಆಳದ ಅರಿವು ಇರದೇ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಯೋಜನೆಗಳು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ನಾವು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಐಕ್ಯತೆಗಿಂತ, ಜನರ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹೊಸರೂಪವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬಾ ಸಮಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ಕಾನೂನಿಂದ ಆಗುವ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಈ ನಿಲುವುಗಳ ಕುರಿತು ನಾವು ಜನರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದೇ ಶಕ್ಕೆ ಈವತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಐಕ್ಯತೆ ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿಸಲೇಬೇಕಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಐಕ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆ, ಕೋಮುವಾದ, ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕದಡುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬಲ್ಲದು.

ನಾನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ನಾವು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆ ಪ್ರೀತಿ ಸ್ನೇಹಗಳಿಂದ ಒಡನಾಡಬೇಕು, ಅವರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಪ್ರಜೆಗಳೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುವಂತಾಗಬೇಕು. ನಾವು ಈ ದೇಶದವರು, ಈ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡುವಂತಾಗಬೇಕು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತ ಇವತ್ತು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಐಕ್ಯತಾಭಾವನೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ನಾಡಿನ ಜನ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಬರಬಾರದು. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಕೂಡದು. ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬದಲಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಕೂಡದು. ಅವರ ಜಮೀನುಗಳಿಂದ ಅವರನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಂದ ಅವರನ್ನು ಸುಲಿಯುವಂತಹ ತಪ್ಪುಗಳು ನಮ್ಮಿಂದ ಘಟಿಸಬಾರದು. ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಲುಪುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ವಾರ್ಥವೂ ಇರಕೂಡದು.

ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ನಾವು ಸರ್ಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ನಾವು ನೇಮಿಸುವ ಅಧಿಕಾರಿ ಕೇವಲ, ನೇಮಕಾತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬಯಸುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪಾಸಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ನಾಮಕಾವಸ್ಥೆ ವೃತ್ತಿ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ಅವನೊಬ್ಬ ಉತ್ಸಾಹಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರಬೇಕು, ಕೇವಲ

ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಹೃದಯದಿಂದ ಅವರ ನೋವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತವನಾಗಿರಬೇಕು. ಕರ್ತವ್ಯದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೆಪಕ್ಕಾಗಿ ಆತ ಕಛೇರಿಗೆ ಬಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯ ಕುಳಿತು, ಉಳಿದ ಸಮಯವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಯಿಸುವಂತಾಗಬಾರದು. ಈ ತರಹದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಳಿ ಏನನ್ನೂ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಲಾರರು. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ತಾನೂ ಒಬ್ಬನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ, ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಕಾಣುವ, ಯಾವ ಪರೀಕ್ಷೆ ಯನ್ನೂ ಪಾಸುಮಾಡದ ಒಬ್ಬ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥನನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಳಿ ಕಳುಹಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ. ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರನಿಗಿಂತ, ಈ ಬಗೆಯ ಹೃದಯವಂತ ಮನುಷ್ಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಬಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಯಾವ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿ ಗಳ ಬಳಿ ಹೋಗುವನೋ, ಆತ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಬೇಕು. ಅವರ ಗುಡಿಸಲೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಅವರ ಜೊತೆ ಕುಳಿತು ಊಟ ಮಾಡಿ, ಚರ್ಚಿಸಿ, ಯಾವತ್ತೂ ತಾನು ಅವರಿಗಿಂತ ಮೇಲು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅವರೊಳಗೆ ತಾನೂ ಒಬ್ಬ ಎಂದುಕೊಂಡು ಸಮರಸಗೊಳ್ಳುವಂತಾಗಬೇಕು. ಇಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿ ಮಾತ್ರ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಗೌರವಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಲ್ಲನು. ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಬಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪ ಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲನು.

ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಲುಪುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಎದುರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಭಾಷೆಯದು. ಭಾಷೆ ಅತ್ಯಂತ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಳಿ ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ನಾವು ಅವರಿಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಅಥವಾ ನಮ್ಮನ್ನು ಅವರು ಅಪಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಘಟಾನುಘಟಿ ಯೋಜನೆ ಗಳೆಂದೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭಾಷೆ ಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಸರಕಾರ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಗೆಲ್ಲಲಾರೆವು. ಅವರ ಎಲ್ಲ ಬೆಂಬಲ ಮತ್ತು ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡೇ ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ನಾವು ಏನನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಈಗ ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕಿದೆ.

ಸೋವಿಯತ್ ಒಕ್ಕೂಟದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ,ಒಂದು ದೇಶ ತನ್ನ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಏನೆಲ್ಲ ನೀತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಲೆನಿನ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಲ್ಲಿನ ನಾಯಕರು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಯೋಜನೆಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ

ಗೌರವಾನ್ವಿತ ನಾಯಕರಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಸದ್ಯದ ತುರ್ತು ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವರು ಜನರ ಸದಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವೀ ಭಾಷಾನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಅವರು ಜನತೆಯ ಒಲವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದರು. ಜನತೆಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಲು, ಅನೇಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿದರು. ಹಲವು ಡಿಕ್ಷನರಿಗಳನ್ನು, ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಲಿಪಿ ಇಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಲಿಪಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದರು. ಜನ ತಾವು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು.

ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಳೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿರಕೂಡದು. ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳದ ಸರ್ಕಾರ ಡಾರ್ಜಿಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಕಾಲಿಂಪಾಂಗ್ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಟಿಬೇಟಿನ ಜನರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದು, ಅಲ್ಲಿನ ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಕಲಿಯುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ಲಿಪಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಲಿತು ಬಳಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಲಿಪಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಒಂದು ಲಿಪಿಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸ ಬೇಕು. ಯಾವುದಾದರು ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಯುವಂತಾಗಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಬಳಸುವ ರೋಮನ್ ಲಿಪಿಯಾದರೂ ಪರ್ವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಉತ್ತಮ ಲಿಪಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಹಲವು ಜನ ಈ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲಿಪಿಯಾದರೆ ನನ್ನ ಅಡ್ಡಿ ಯೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿ ನಾವೊಂದು ಲಿಪಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೆ, ಅದು ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜನಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿರ ತರುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು. ಆದಿವಾಸಿ ಜನರನ್ನು ಸದಾ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಲು ಭಾರತದ ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗಳ ಲಿಪಿಗಳಿಗಿಂತ, ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸುಲಭದ ಲಿಪಿಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಈಗಲೂ ರೋಮನ್ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅವರು ಈ ಕೂಡಲೇ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಬಲತ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅವರಿಗೆ ಬರಬಾರದು.

ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಗ ನಾವು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಲುಪಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೊನದ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ನೋಡಿ, ಅವರ ಕುರಿತು ಏನಾದರೂ ಹೊಸ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕುತೂಹಲದಿಂದ

ಅವರನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅವರನ್ನು ಈ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮನಸ್ಸು 'ಇವರು ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನ' ಎಂದೇ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಅವಮಾನಪಡಿಸಿದೆ. ಜೀವಂತ ಮನುಷ್ಯರ ಜೊತೆ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೆಂದೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು, ಅವರ ಭಾವನೆಗಳ ಜೊತೆ ಆಟ ಆಡಬಾರದು. ಅವರನ್ನು ತಲುಪಲು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಸಹಜ ಮಾನವೀಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಬಲತ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಲು ಹೊರಡುವುದು. ಬಲತ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಸುಧಾರಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದೆಂದರೆ, ನಾವು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕರು ಎಂಬ ಆಹಂಕಾರವನ್ನು ತೋರುವ ಯತ್ನವೇ ವಿನಹ, ಅಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕುರಿತ ನೈಜ ಕಾಳಜಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಸಮಾನತೆ ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಕ್ರಮವೇ ತಪ್ಪಿನದು.

ನೋಡಿ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾರಾದರೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಳಿ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ, ಅವರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ, ಅರಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ದುರಾಸೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಕೊಂಡು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಾವು ಸುರಕ್ಷಿತರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದರೆ, ಯಾವ ಹೊರಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಹೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಗಳೇನೆಂದರೆ ರಸ್ತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಯಾವ ಯೋಜನೆಗಳೂ ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಿಯಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳಲಾರವು. ಶಾಲೆಗಳು, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ಮತ್ತು ವಾಸಿಸಲು ಪುಟ್ಟ ಮನೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಿವೆ. ಒಂದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಏನೇ ಆದರೂ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕುವ, ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಅಂದಗೆಡಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕದೆ, ಅವರು ಯಾವತ್ತೂ ಚೇತೋಹಾರಿಯಾಗಿರಲು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಸಹಾಯಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು.

ಹೆಚ್ಚಿನ ಓದಿಗಾಗಿ

1. *Jawaharalal Nehru*, Tribes and Tribal policy (Proceeding of a Seminar) Ed: K.S. Singh, Anthropological Sarvey of India, Calcutta - 1989
2. *Jawaharalal Nehru's*, Speechs, Vol- 3- 1953-57, Publication Division, Ministry of Information and broadcasting Govt. of India 1955

3. *Nehru : Tribal and Woman Welfare*, M.H. Gauit, Attar Chand, H.K. publishers and Distributers, New Delhi - 1989

* ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ, ನವದೆಹಲಿ, ಜೂನ್ ೧೯೫೨

■ ನೆಹರು ಅವರ ಈ ಮೂರು ಭಾಷಣಗಳನ್ನು Jawaharalal Nehru : Tribes and Tribal Policy ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

12

TEXTUALISATION OF KANNADA ORAL EPICS

B.A. Viveka Rai

1. Introduction

Textualisation in the broader sense is a process starting from mental texts, epic composition and oral performance and culminating in the documentation transcription translation and publication of oral epics. "It is only through textualisation in and through performance that folklore makes itself available for empirical study. Without the creation of texts, the performer can not perform, the documentalist can not work, the analyst is unable to see his object. Textualisation has two dimensions. first, it lends visibility to products of the human minḍ and second it offers the possibility of their documentation and preservation in One form or another" (Lauri Honko : *Textualising the Siri epic*; 1998). "We must analyse the entire process of textualisaton from "mental texts" in the singer's mind, to his performance strategy and to our documentation strategy, with due respect to problems of transcription translation and interpretation

Problem → compromise → decisions → strategy

2. J.S. Paramashivayya and Mante swamy epic (1973)

"I first identified Niilagaara tradition at Malavalli In 1961, when I was travelling to Bangalore through Malavalli, I saw

Niilagaara Gurubasavayya in the bus stand. His costumes and musical instruments aroused my interest. That he might be an artist belonging to some folk traditions such a speculation of mine became true. Even before 1956 1 had heard Kamsaali songs, around Kanakapura In June 1957, I had collected some portions of Maadeshwara story from Kamsaali artists of Suttur and had Published. But I got acquaintance with Niilagaara tradition in Malavalli from Gurubasavayya. But I could not collect anything from Gurubasavayya though I got some clues of that tradition. He was not in a Position to sing".

Jiishampa (J. S. Paramashivayya) met an old artist at Vanivilas Market Square in 1966. He was Malavalli Rachayya. At that time he was 80. He was in difficulty for livelihood. He was Perfoming Kathi organising small children or when 'Gentlemen of Malvalli Matha' invite him. Whatever he used to get as rewards he had to accomplish with that. Jiishampa collected Nilagaara's poetry from Rachayya. He helped that artist friend by inviting him to many folklore Conferences.

The other singers of Niilagaara poetry (Manteswamy epic) of Jiishampa, were Dodda Raachayya, Gurubasavayya and Sanna Siddayya of Kyatanahalli. He met Sanna Siddayya in 1966 and collected piriyapattana ballad from him. He also collected portions of Manteswamy epic using a taperecorder in 1966 from Sanna Siddayya.

"The story plot is the same, in the poetry sung by Dodda Rachayya, Malavalli Rachayya, Gurubasavayya and Sanna Siddayya. So it was possible to divide the text (version) of the Mysore region. There is not much difference in the poetry sung by Dodda Rachayya and Malavalli Rachayya. Since it was found that the version (text) of these two artists is more suitable and appropriate, that one has been published here".

"There is the necessity of collecting (Manteswamy epic) from

still many artists. Before the elder artists vanish, this work should be done. Collection! Collection! Collection! This should be only our basic hymn now. The remaining should be thought of later"

There are totally 6410 lines in this Manteswamy epic

There are totally 4 chapters in this epic	:	viz
Dharege doddavara Vachana	:	1414
Siddappaji Vachana	:	4036
Rachappaji Vachana	:	503
Others	:	112
		6410

Jiishampa in his introduction mentions about the composition of the epic. He says that there are 3 branches in Manteswamy epic. He refers to episodes/chapters as branches. Jiishampa does not give details about his documentation, the mode of recording, sessions, interviews, transcription etc.

3. P.K. Rajashekara and Malaya Maadeshwara (1973)

P.K. Rajashekara (P.K.R) was the first to publish his collect on of the epic Malaya Maadeshwara (M.M.). Mention has been made by Jiishampa, that he has collected songs of MM epic in the 1960s. But he first published his collection of Manteswamy. So the credit of first publication of MM goes to PKR in 1973. PKR gives elaborate description of the details of his collection and problems of his edition in the introduction of his publication (MM, 1973). (Totally in 87 pages) From the point of view of textualisation, PKR's details are important, though one may debate his methodology. PKR discusses some of the problems of textualisation.

1. One can collect the same songs, epic, which were already collected, again. It is needed from the point of legitimisation. PKR is in favour of repeated collections of the same text, with the intention of getting better text.

2. "After one collector collects whatever poetry can be collected from a singer, then another should not repeat it. There should be sincerity both for collection and informant."

P.K.R's view deals both with ethical and textual issues. PKR describes the life styles of his singers along with details of his relation with them during his collection of the epic.

His main singers were:

1. Kyaatamaaranahalli Mahadevayya (KM.)
2. Joopdi Maadevayya
3. Channayya
4. Puttamaadayya
5. Sidda Shetty
6. Hanumayya
7. Gurubasamma
8. Mahadevappa
9. Basavaraju

In 1971 December when PKR was a research scholar of UGC at the Institute of Kannada studies, Mysore University, KM instructed him "If you mix other songs with what we sing, all songs will be spoiled, brother! do not do that. Narrative variation, episodes, motives, language, style, narration keeping all these factors in view, I have done the editing".

PKR did not follow the words of his singer K. Mahadevayya. But he got advice from his teacher-scholar who got model from A.F. Hilferding's compilation of *Bilini*. Both the volumes put together, PKR's version runs to, approximately 30000 lines.

4. Kannada University, Hampi and Kannada oral epics

Kannada University, Hampi (KUH) has taken up the collection, editing and publication of Kannada oral epics as part of its mega-project-tribal epic series since 1997. H.C. Boralingaiah is the general editor of the series, the editors of each volume being different.

Epic	Singer/s	Edition	Year of Publication	No.Of. lines
1. Manteswamy	Mahadevayya Nanjayya Shivanna	H.C. Boralingaiah	1997	27545
2. Male Maadeeswara	Hebbani Maadayya H.M. Chandra Shekar N. Mahadevayya	Dr. Keshavan Prasad	1997	15000
3. Junjappa	Daasappa	Cheluvaraju	1997	23610
4. Kummara Raama & Krishna Gollara Kaavya	Eramma	K.M. Maitry	1997	
5. Thimmappa Gonda Haadida Gondara Ramaayana (Gondara Ramayana as sung by Thimmappa Gonda)	T.G.	H.C. Boralingaiah	1999	4500
6. Adiveppa Odeyar Haadida Mallinga-raayanna Kaavya (Malingarayas's poetry as sung by Adiveppa Odeyaru	A.O.	Gangadhara Daivajna	1999	6000
7. Paalamma & Company Haadida Myaasa Beedara Kathangalu (Maysabedas	Paalamma &	A.S. Prabhakara	1999	3500

Narrative songs Company
as sung by
Palamma &
Company

These seven volumes (as detailed in the Table) contain 8 oral epics, the fourth volume having two epics, Kumara Rama and Krishna Gollara Kavya From the textualisation point of view, the first four volumes published in 1997 form a group and the remaining three volumes published in 1999 a separate group. All the seven volumes have a general brief introduction by the General Editor H.C.Boralingaiah and separate introduction by the concerned editor of each volume. The brief general introduction highlights the importance of tribal culture, its oral epics, short sketch of that particular oral epic and also mentions the publication of a complete epic sung by a single singer, rather than compiling different versions of different singers of one epic. The four volumes namely *Manteswamy, Male Maadeshwara, Junjappa, Kumara Rama and Krishna Golla Kaavya*, edited by H.C. Boralingaiah, Keshavam Prasad, Cheluvaraju and KM. Maitri respectively provide very brief introduction to their respective volumes. A short introduction to the particular epic tradition, some references to its singing performance and a brief synopsis of the epic are provided. The textualisation process is not explained much. No mention is made of the problems of textualisation. All the four volumes of 1997 contain at the end of the book, a lively interview of the singer/singers by the editor of the volume. H.C. Boralingaiah did the interview with singer Daasappa in Junjappa epic, instead of the editor of the volume, Cheluvaraju. HCB did the interview with the main singer Mahadevayya and assistant singers Nanjayya and Shivarama in Mantesvaamy epic. In the Malaya Maadeshwara epic, it was Keshavan Prasad with his singer Hebbani Maadayya and in Kumara Rama and Krishna Gollara Kaavya, K.M. Maitri did the interview with his singer

Eramma. The broader structure of all the four interviews is the same.

The information regarding the epic tradition and its performance mode, the response of the singers about the impact of modern mass media on folk mind and the economic condition of the artists are the main contents of the interview. Normally a question is asked 'How did you learn the epic, from whom and when?'. From textualisation point of view, this question is important. When the singers reply with some information, it was not further probed in these interviews. The process of the formulation of the text in the mind of the singer, and its continuation in various performances was not concentrated in the interviews.

The recent publication of three oral epics by Kannada University, have encompassed more information about textualisation of those epics. The perspective of the editors is clearly visible. *Thimmappa Gonda haadida Gondara Ramayan* gives the credit of ownership/authorship to the singer. This trend continues in the other two volumes also. HCB in his elaborate introduction of *Gondara Ramayana* gives details about his singer artist, his milieu and his belief system. The differences between the classical Ramayana and Gonda Ramayana are comparatively studied and the world-view of the Gonda community depicted in this epic has been discussed. The elaborate interview with the singer appears verbatim at the end of the volume and now we get many details regarding textualisation. This shift to detailed interview and elaborate introduction probing much deep into singer's possible world' continues in the other two recent volumes also.

5. Manteswamy of 1973 and 1997 Textualisations Compared

Manteswamy (1973) 6410 lines
Ed. Jiishampa

How and why?

1973: 4 chapters

Dharge Doddavara Vachana	:	1414
Siddappaji Vachana	:	4036
Raahappaji Vachana	:	503
Other	:	112

1997-27545 lines

Ed. H.C.Boralingiah

More than 4 times longer

1997: 10 chapters

1. Invocation	:	. 94
2. Creation of Universe Saalu (line)	:	3000
3. Kalyana Pattana's line	:	2924
4. Raachappaji line	:	1474
5. Boppa Gowda Pura's line (town)	:	1042
6. Kempachari line	:	7600
7. Pholaaradayya's line	:	2253
8. Kalipurusha's line	:	806
9. Siddappaaji line	:	8296
10.Conclusion (Mangalarati)	:	56
		27545

The following are some of the basic characteristics suggested for textualisation: Longing for long epic; facilities of recording leisurely; less constraints on singing and less constraints in recording; better technical qualities of recording; documentation in a compact period, continuous spread over a time without break, but only with pauses during singing and rest at night; no financial constraint; good honorarium to the artists; full time researchers for documentation; good audio recorders and abundant audio cassettes; publication of any number of pages with high quality of printing; funds for documentation and publication.

The 1973 edition of Manteswamy was published by the author himself, Sahitya Sadana, Manasagangothri, Mysore-6, with small donation from a philanthropist (as mentioned in his introduction). The 1997 edition was published by Kannada University, Hampi, with financial assistance from Kannada and Culture Department, Government of Karnataka.

6. Malaya Maadeshvara of 1973 and 1997 Textualisation Compared

1973 P.K.Rajashekara (Ed.) Compilation of 10 different Singers selection by the editor as he found 'best' versions

App. 30000 lines

1997 Keshavan Prasad (Ed.) Single Singer: Hebbani Madayya with two other comparison singers.

Chapters :

1. Invocation	104
2. The birth & childhood of Madeshwara	2634
3. JunjeGowda	1099
4. King Shravana	470
5. Sankamma	6246
6. Bevinatti Kaalamma	1587
7. Saragodrayya	2108
8. Auspicious Aarathi (Mangalaarathi)	69

App. 15000 lines

The editor, Keshavan Prasad has not given details about the recording of this epic in his introduction. He has given some information regarding recording to C.N.Ramachandran the translation of KP's edition *'Male Maadeshwara'* into English. The salient features as given by KP to CNR are:

Period of Performance (Singing) : 26.12.95 to 1. 1. 1996

Time : 8.30 a.m. to 1.30 p.m.
1.30 p.m.to 4.00 p.m

Instruments used: Kamsaali (bronze cymbals) and Dambodige (small tambourine)

7. Other points about the performance (singing) According to KP

1. The singers used the bow with reverence both in the beginning and at the end of every session, to the brass symbols and to the audience.
2. The singers did not partake of any non-vegetarian food and liquor throughout the period of performance.
3. During the performance, especially during the narration of the story Sankamma, the lead singer used to be completely absorbed in his own narration,
4. Regarding transcription, the region-specific caste dialect of the singers has been retained intact.
5. Not a single line or word of the narration has been omitted or altered or corrected

8. Kannada oral epics and problems of Transcription

All the collectors/editors used tape recorders for collecting oral epics. Mention has been made by them in one way or the other. But the record of the recordings, we rarely get. May be they are in their notes, but not reported with details of sessions of recording, duration, pauses, audience present during the sessions whether musical instruments were used or not, if yes - their insertion and spacing and also the effect of the sound of the musical instruments on singing and thereby on the quality of recording and finally the difficulties of hearing the singer's voice from tapes etc.

The problems of transcription are also not reported. All the editors used Kannada script for codification of singer's voice. The

problems of transcription may be many: the difficulty of finding proper/exact equivalents in writing for sounds of singing. The question of longer sounds do not have symbols in writing. Unique phonemes, pauses, exclamations, questions, interrogations, dialogues etc. should be properly marked through punctuation. Anyhow, transcription is a compromise. But even for compromise, there should be some decisions. On what basis, precedence or rational, such decisions are taken? All such problems should be reported, so that future transcribers can adopt it or modify it.

9. Translation of Male Maadeshwara epic into English

C.N. Ramachandran has completed the English translation of *Male Maadeshwara* Kannada oral epic collected/edited by Keshavan Prasad (March 2000). There is an introduction to the English translation, in which CNR discusses his translation method also. "I have tried to be as close to the original as possible with respect to the length of the line as well as the mode of narration. By 'mode' I mean that I have retained the constant shifts between tenses and direct - indirect modes of narration. In order to retain the orality of the narration, I have not used either quotation marks or different reporting verbs. However, at the sentence level, I have followed English syntax.... Regarding vocabulary, I have retained Kannada words only when I could not find equivalent of any sort in English. For example, the term patiurathya in Kannada/Sanskrit subsumes a whole lot of conventions and cultural connotations besides loyalty to one's husband'... of such words (italicised in the text) for which I could find no equivalent a glossary with minimum explanation is provided at the end. In order to facilitate easy and uninterrupted recording, I have not used diacritical marks anywhere to indicate the way the Kannada words are pronounced. However, I have listed some of the recurring Kannada/Sanskrit words separately at

the end, with their 'original' pronunciation shown through diacritical marks".

Of course, it goes without saying that most of the rhythmic aspects of this narrative and its complex sound patterns are inevitably lost in translation.

10. Veeranna Dande and Halumata epic

Published by Kannada Book Authority, Bangalore Year 2000. Ed: Veeranna Dande

Singer : Siddappa Meti, Saidapura Gulbarga dt.

Total No. of lines: 23250. In the introduction, Dande gives details about the Textualisation of this epic. About the Singer Siddappa: His family is agriculture family. He learnt this epic from Saayabanna, a mill worker. Since 1948, Siddappa sings this epic independently, along with his troupe.

About the history of collection: B.B. Hendi, first identified Siddappa as a singer in 1976. As Research Assistant Dande helped in collecting Halumata epic from Siddappa, by audio recording. The details about singing sessions and recording are given here under:

Collection of the epic second time on 19.1996 at Kalburgi. Siddappa's accompanying singers.

Place of recording at a temple. Singing session lasted till 10.30 or 11.00 p.m. Recording in 90 mts audio cassettes.

From 1.9.1996 to 3.9.96 at Kalburgi

From 7.9.1996 to 24. 10.96 at Saidapur.

Total recorded 50 cassettes of 90 mts each. About 75 hours of singing.

Details about Problem of transcription: Interview with Siddappa in 7 cassettes of 90 mts each. The division and Subdivision of the epic is based on the singer's classification of story into episodes.

Self-correction by the editor: 'The editor should not be mere collector. If there are errors in singing, like change of order of sequences, the editor should rearrange it. “There is no meaning in printing the ‘sung text’ directly”. Dande agrees with Karl Krohin's ‘Historical geographical method” and its policy of “correcting the text”. “In the speed of signing some lines may intrude early than required". Dande gives illustrations for such 'errors' and gives his 'corrections'.

Dande's problems with technical equipment: Changing the side of cassettes (9Omts) after 45 mts. Break in singing each time when sides of cassettes were changes, 10-15 lines were reported by the singers, on the request of collector (VD)

About editing : previous collection and this collection: "A single singer when sings an epic after a lapse of some years the two texts should not be mixed, but they can be compared".

Division of the epic into 14 chapters: l. Kailasa, 2. Ancestors of Beerappa, 3. Kaalinaarayana, 4. Birth of Beerappa, 5. Akkavva-Maayavva, 6. Baala Beeranna's leele (works), 7.Linga Beeranna's marriage, 8. Linga Beeranna god, 9. Ancestors of Malingaraaya, 10. Malingaraaya at the service of Gurubeeranna, 11. Dankanaada Daigonda, 12. Amogasidda, 13. Paanduranga, 14. Episodes of other Sharanas.

Vruttaanta - story, episode

* ೨೦೦೦ ಇಸ್ವಿಯ ಮೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪಂನ ದ್ರಾವಿಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ‘Dravidian Folk and Tribal lore’ ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧವಿದು.

೧೩

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ

ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್

(೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ೪೦ರ ದಶಕದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡವರು. ಕುತೂಹಲದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಇವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಮುಂದೆ ಇವರು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕ ಪದವಿ ಪಡೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದವು. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಇವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕುರಿತು ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅನೇಕ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಮೊದಲಿಗರಲ್ಲಿ ರಾವ್ ಮೊದಲಿಗರು. ಅಮೆರಿಕಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರ 'ಪ್ಯಾಟರ್ನ್ಸ್ ಆಫ್ ಕಲ್ಚರ್' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗಳು ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ರಾವ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಈ ಕೃತಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಗಳಿಗೆ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ನಲವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಪ್ಯಾಟರ್ನ್ಸ್ ಆಫ್ ಕಲ್ಚರ್' ಪುಸ್ತಕ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಸಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬೆನಿಡಿಕ್ಟ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಬರೆದಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ' ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ ರೂತ್ ಬೆನಿಡಿಕ್ಟ್‌ಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ನಡುವಳಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಅವನ ಸಮುದಾಯದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಮಷ್ಟಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರ ವಾದ. ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರ ವಾದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸೋಕಾಲ್ಡ್ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿಯೇ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಮತ್ತು ಇ.ಬಿ. ಟೇಲರ್‌ನಂತಹ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡುವಳಿಕೆಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಸಾಹತು ನೀತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಯಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ಅಮಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ವರ್ತನೆ ಗಳು ಯಾವ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸದೆ, ಇಡೀ ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ದ್ವೀಪವನ್ನಾಗಿಸಿ ಬೆನಿಡಿಕ್ಟ್ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಈ ಲೇಖನ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲದೆಂದು ಇದನ್ನು ಪುನರ್ ಮುದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖವನ್ನು ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ 'ಸಾಕ್ಷಿ' (ಸಂಚಿಕೆ, ೪೩, ೧೯೮೧, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್) ಯಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.- **ಸಂಪಾದಕರು)**

ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿ "ಪ್ಯಾಟರ್ನ್ಸ್ ಆಫ್ ಕಲ್ಚರ್" ಅನ್ನು ಬರೆದು ಸುಮಾರು ಅರ್ಧ ಶತಮಾನ ಉರುಳಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ - ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂರು ರೂಪಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಅವರ ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತರವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ದೊಡ್ಡ ಗುಣವೆಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೂ ಇದೇ, ಇದೊಂದೇ ಎಂಬ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸದೆ, ಸಮಾಜದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಹೋಗಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಒಳಸುಳಿಗಳತ್ತ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಹರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು. ತೀವ್ರಗತಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹತಾಶೆಯಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಿ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಶಾವಾದಿ ನೋಟ ತಳೆಯುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಲ್ಲವು.

ಹಿನ್ನೆಲೆ

ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಈ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ

ಯಾವ ರೀತಿ ಇತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಬಿ. ಟೇಲರ್ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದರು. ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದರ ವಿರೋಧ ಪದ ಇದು ಎನ್ನಬಹುದು. ನಿಸರ್ಗವು ನೀಡಿರುವ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾನವನು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿ, ನೀತಿ, ವಿಧಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಿತು.

ಚಾರಲ್ಸ್ ಡಾರ್ವಿನನ ವಿಕಾಸವಾದವು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೂ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದ ಕಾಲ ಅದು. ಈ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಲವಾರು ಸಮಾಜಗಳಿಂದ ಸಮಾಜಪದ್ಧತಿಗಳು, ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಕಾಸ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ನೈಜ ಜೀವನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಹರಿದು ತಂದು ಊಹಾಪೋಹದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸತೊಡಗಿದರು.

೧೯೨೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಹೊರಬಂದ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವು ಕೊಟ್ಟವು. ರ್‍ಯಾಡ್‌ಕ್ಲಿಫ್ ಬ್ರೌನ್ ಅವರ ಅಂಡಮಾನ್ ದ್ವೀಪವಾಸಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಬ್ರೋನಿಸ್ಲಾ ಮ್ಯಾಲಿನೊವ್‌ಸ್ಕಿಯವರ ಟ್ರೋಬ್ರಿಯಾಂಡ್ ದ್ವೀಪವಾಸಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಇವು ಈ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಕೃತಿಗಳು. ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ, ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಇವು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವು.

ಆಗ ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರ ಕೃತಿ ಹೊರಬಂತು. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಿಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು, ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಗುರಿಯತ್ತ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಮನೋಭಾವ, ಒಲವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಆಯಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕ ಎಂಬುದು ಇವರ ನಿಲುವು.

ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬ ಮಸೂರ

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ರೂಪಿತನಾದವನು. ನಡೆ, ನುಡಿ, ಆದರ್ಶಗಳು, ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒದಗಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಅವನ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅವನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನೀಡಿರುವ ಮಸೂರದ ಮೂಲಕ.

ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಈ ಮಹತ್ತರ ಪ್ರಭಾವ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಒತ್ತಡ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಇರುವ ವಾಯುವಿನ ಒತ್ತಡದಂತೆ. ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಹಾಗೆಯೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಗಳು, ರೀತಿನೀತಿಗಳು, ಮನೋಭಾವಗಳು ನಮಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿ ಬರುತ್ತವೆ. ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮದು ಸರಿ, ಇತರರದು ತಪ್ಪು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವಂತಹದು. ಇದರ ತೀವ್ರತೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗುಂಪುಗಳ ಜನರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಾನು ಅನುಸರಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮ, ತಾನು ನಂಬುವ ದೇವರು ನಿಜವಾದ ದೇವರು. ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹೋಗುವ ಜಾಗ ಸ್ವರ್ಗ ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿ, ಇತರರದ್ದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಅವರು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವತೆಗಳು ಕ್ಷುದ್ರ, ಅವರೆಲ್ಲ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನಂಬಿರುವ ಮತಧರ್ಮ ಗುಂಪುಗಳು ಅಪರೂಪ ವೇನಲ್ಲ.

ಈ ತನ್ನದು ಪರಕೀಯ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲಗಟ್ಟುಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಭಾವನೆ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ ಧಾರ್ಮಿಕ, ವರ್ಗ ಕಲಹಗಳ ಅಡಿಪಾಯ ಇದು.

ಈ ಮನೋಭಾವ ಇತರರ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಮುಂತಾದವು ಗಳತ್ತ ವಾಸ್ತವಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಬೀರಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವೂ ಸಹ ನಮ್ಮದರಂತೆಯೇ ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಪರ್ಯಾಯ ಕ್ರಮಗಳು ಎಂಬುದು ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಬಾಳುವುದು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸಾರವಾದಂತೆ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಮಬ್ಬಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಬೇಕು. ಜಟಿಲವಾದ, ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದು ನೋಟದ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಗಳು ನಮಗೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಿಚಯ ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಲಾರವು. ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯದ ಮೂಲ

ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು

ಇನ್ನೊಂದರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬಾಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಬಾಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದುಗುಡವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದು ಉತ್ತಮ ಎಂಬುದು ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ ಯಾವುದು ನಮ್ಮದು ಎಂಬುದು. ನಾವು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸದಾ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನ.

ಸಮುದಾಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೂ, ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಬಾಳಿನ ಮೂಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಏಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ? ಭೌಗೋಳಿಕ ಆವರಣ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಹೀಗೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಒಂದೇ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು, ಸರಿಸುಮಾರು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರು ಅಮೆರಿಕದ ಇಂಡಿಯನ್ ಸಮುದಾಯಗಳತ್ತ ತಮ್ಮ ಗಮನ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹಂತಗಳಿವೆ. ಜಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಗುಂಪು, ಒಳಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಎದ್ದು ತೋರುತದೆ. ಆಹಾರಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ನಿಷೇಧ ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನೇ ನೋಡಿ, ಮದುವೆ, ನಂಟಸ್ತನ, ದೇವರು ದಿಂಡರು ಒಪ್ಪ ಇಲ್ಲವೇ ದುಂದು, ಹೀಗೆ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ವೈವಿಧ್ಯ ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ದ್ವೀಪಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯನ್ನೇ ನಂಬಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮರೂಪ ಕಾಣಲಾರೆವು. ಎರಡು ದ್ವೀಪವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಹಸದಿಂದ ನಡುಕಡಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ತೀರಕ್ಕೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ತೋರಿಬರುವ ಈ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖವಿದೆ. ವಿವಾಹ, ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೀಗೆ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಹಾಕಬಹುದು. ಒಂದು ಸಮಾಜ ವಿವಾಹಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಗಂಟು ಹಾಕಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಆರ್ಥಿಕಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಅಂಟಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಎಂದರೆ ಮದುವೆ ಎಂಬ ರೀತಿ ನಮ್ಮ ರೂಢಿಗೆ ಅನುವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಮಾಜಗಳ ಮದುವೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ತಲೆ ಬಾಲವೇ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕವು ಆರ್ಥಿಕ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ,

ಧಾರ್ಮಿಕ ಆರ್ಥಿಕಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಧನದಾಹಿಗಳಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೂಢರಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಾರಿದ್ರ್ಯದ ಪ್ರಪಾತದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಹಂದಿ, ಕೋಳಿ ಸಾಕಲು ಕೈ ಹಾಕದ ಸಮುದಾಯಗಳಿವೆ. ಇತರರಿಗೆ ಅವರು ಸೋಮಾರಿಗಳು, ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂತೆ ಅವರದು ಸಮಂಜಸ ವರ್ತನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯದ ಮೂಲವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಭಾಷೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಧ್ವನಿಸಜ್ಜು ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಬಲ್ಲದು. ಈ ಸಾಧನೀಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಾವ ಒಂದು ಭಾಷೆಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಅಂತಹ ಭಾಷೆ ಗಜಿಬಿಜಿಯಾದೀತೇ ಹೊರತು ಭಾವನೆಗಳ ವಾಹಕ ವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತಿ ಭಾಷೆಯೂ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ವತ್ತಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ, ಬಾಳಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬಹುದಾದ ಕ್ರಮಗಳ ರಾಶಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅರ್ಧವೃತ್ತಾಕಾರವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರ್ಧವೃತ್ತದಿಂದ ಒಂದೋ, ಎರಡೋ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಆಯ್ದು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಆಯ್ದ ಸ್ವಭಾವ ಲಕ್ಷಣವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿನ ಸಕಲಕ್ಕೂ ಹರಡಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆಯಾದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಒಲವು ತೋರುತ್ತಿರುವುದು. ಒಂದು ಅಂಶ ಇರುವುದರಿಂದಲೋ, ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೋ ಈ ವೈವಿಧ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲ ಒಲವೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಗುರಿಗಳೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು, ಈ ವೈವಿಧ್ಯದ ಬೇರು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರತೆ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ತಾನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಗುರಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ವರ್ತನೆಗಳೂ ಸಹ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವರ್ತನೆಯೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿ ಇಲ್ಲವೇ ಒಲವಿನತ್ತ ಸಾಗುತ್ತ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ರೂಪಿಕೆಗೆ ಅಳವಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಿಕೆಗಳನ್ನು ಅರಿತು

ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಯ್ದಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮೂಲ ಚಿಲುಮೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಹೀಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇಷ್ಟೇ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ವಿವರಗಳ ಮೊತ್ತವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನ ಸುತ್ತಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವರ್ತನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ತನಗೆ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಂದದಂತಹುದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಗುರಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪುನಃ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸದಾ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಎರವಲು ಪಡೆದ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಯ ಒಂದು ಶೈಲಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರತೆ, ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಿಲ್ಪಶೈಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನ ಗುರಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತನ್ನ ತನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಅಂಶಗಳ ಮೊತ್ತಕ್ಕಿಂತ, ಪೂರ್ಣತೆಯು ಮಿಗಿಲಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾರುಮದ್ದು, ಗಂಧಕ, ಪೆಟ್ಲುಪ್ಪು ಮತ್ತು ಇದ್ದಿಲು ಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಗುಣ ಆ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಗಳ ಮೊತ್ತವಲ್ಲ ಬೇರೆ, ಇದೇ ರೀತಿ ಮನೋಗ್ರಹಣವನ್ನು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ತುಣುಕುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಅದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾವನೆಯ ಆವರಣ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ವಾನುಭವಗಳು ಒತ್ತಿರುವ ಅಚ್ಚು ಇವುಗಳನ್ನು ಅರಿತರೆ ಮನೋಗ್ರಹಣವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಒಲವುಗಳತ್ತ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಹರಿಯಬೇಕು. ಪೂರ್ಣತೆಯ ತನ್ನ ಅಂಗಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪೂರ್ಣತೆಗೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಪೂರ್ಣತೆಗೂ ಸ್ವಭಾವ ಜನ್ಯವಾದ ಭೇದವಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಈ ಪೂರ್ಣತೆ ಯಾವುದು? ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆ. ರೂಪಿಕೆಯು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಮರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದು, ಉಚಿತವಾದ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಿ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿ ಒಂದು ಗುರಿಯತ್ತ ಸಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಿಡಿಭಾಗಗಳ ರಾಶಿ ಯಂತ್ರವಲ್ಲ. ಉಚಿತವಾದ ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳು ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟಾಗಿ ಯಂತ್ರ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಬಿಡಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ಬಿಡಿಭಾಗಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಯಂತ್ರ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ. ರೂಪಿಕೆಗಳ ಭೇದದಿಂದ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ವಿವರಗಳಿಂದಲ್ಲ.

ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಅವರು ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು ರೂಪಿಕೆಯ ಹೆಸರಿಟ್ಟ ಚೀಲಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಎರಡು ರೂಪಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಅಪೊಲೋನಿಯನ್. ಇನ್ನೊಂದು ಡಯೊನೀಷಿಯನ್ ರೂಪಿಕೆ ಸಂಯಮ, ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಡಯೊನೀಷಿಯನ್ ಅಬ್ಬರ, ಉದ್ವೇಗ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು

ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಲು ಮೂರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಗೆ ಒಂದು ರೂಪಿಕೆಯು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಸಮಾಜದ ಸಕಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಗುರಿಯತ್ತ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಸುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ವರ್ತನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಗುರಿಸಾಧನೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅಳವಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಮೆರಿಕ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ನೈಋತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಪ್ವೆಬ್ಲೋ ಇಂಡಿಯನರಲ್ಲಿ ಜುನಿಗಳು ಒಬ್ಬರು. ಪ್ವೆಬ್ಲೋಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರೂಪದ, ಕಾರ್ಯನಿರತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ. ಇತರ ಇಂಡಿಯನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜುನಿಗಳು ಶಾಂತ ಸ್ವಭಾವದ ಮಧ್ಯಮಾರ್ಗದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಗಟ್ಟುವುದು ನಿಷಿದ್ಧ. ಅವರಲ್ಲಿ ನಾಯಕನ ಪದವಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ನಡೆಯುವಾಗ ಆ ಪದವಿ ಬೇಡವೆಂದು ಯಾವನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಹಠ ಹಿಡುಯತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಆ ಪಟ್ಟ. ಅವರ ಜೀವನದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ದೇವತೆಗಳ ಉತ್ಸವ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಹರಡಿದ್ದರೂ ಯಾವನೂ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಯಾವ ಅರ್ಚನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ, ಮಾಡು ವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಕೆಲಸ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ವಿವಾಹ, ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನ, ಮರಣ ಮೊದಲಾದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಉದ್ವೇಗವನ್ನೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನೂ ಅದುಮಿ ಬಾಳನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಜನರಲ್ಲಿ ಮದ್ಯಪಾನ ಮತ್ತು ಮಾದಕವಸ್ತುಗಳ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಮೂಹವನ್ನೂ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಲೀನ ಮಡಿರುವ ಅಪೊಲೋನಿಯನ್ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಉದಾಹರಣೆ ಜುನಿಗಳು.

ಸಂಶಯ, ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವ ಸಮಾಜ ಡೋಬುಗಳದ್ದು, ನ್ಯೂಗಿನಿಯ ಸಮೀಪದ ಈ ದ್ವೀಪವಾಸಿಗಳು ಮಾಟ, ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು

ಬಳಸಿ ತಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇತರರನ್ನು ಕೆಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಂತ್ರದಿಂದ, ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತರೆ ಗಂಡನ ಮಾಟದಿಂದ, ಯಾವನಾದರೂ ನಯವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿಸುತ್ತ ಬಂದರೆ ಅದು ಕೇಡಿನ ಪೀಠಿಕೆ. ತಾಯಿಕಟ್ಟಿನ ಈ ಜನರಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ತೀರಿಕೊಂಡ ನಂತರ ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲ. ಇದು ಆಲೋವಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮರ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಮರದ ಮೇಲೆ ಆಲೋ ರೋಗದ ಮಂತ್ರ ಉರುಬಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಶತ್ರುವಿನ ಮೇಲೆ ರೋಗ ಉರುಬುವ ಸಂದರ್ಭ ಈ ಜನರ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಏಡಿಹುಣ್ಣಿನ ಮಂತ್ರವು ಉದ್ದ ಕೊಕ್ಕಿನ ಹಕ್ಕಿಯೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಅದು ಬಂದು, ಶತ್ರುವನ್ನು ಹಿಡಿದು, "ಕತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಕತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹರಿದು ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ ಅವನು ಮೂಗಿನಿಂದ, ಕಣತಲೆಯಿಂದ, ಗಂಟಲಿನಿಂದ, ಸೊಂಟದಿಂದ, ನಾಲಿಗೆಯ ಬುಡದಿಂದ, ಕೊರಳ ಹಿಂಬದಿಯಿಂದ, ಹೊಕ್ಕುಳಿಂದ, ಬೆನ್ನು ಬುಡದಿಂದ, ಮೂತ್ರ ಪಿಂಡಗಳಿಂದ, ಕರುಳುಗಳಿದ ಹರಿದು ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ ಅವನು, ನಿಂತು ಹರಿಯುತ್ತಾನೆ ಅವನು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ರೋಗ ಬಂದು ಸಾಯುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಇಂತಹ ಒಂದೆರಡು ಮಂತ್ರಗಳ ಒಡೆಯ. ಸದಾ ಇತರರನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುವ ಈ ಜನರಲ್ಲಿ ಸುಗ್ಗಿಯಾದ ಬೆಳೆಯನ್ನು ರಾತ್ರಿ ವೇಳೆ ಕಳ್ಳತನದಿಂದ ಮನೆಗೆ ಸಾಗಿಸಬೇಕು. "ನನ್ನ ಫಸಲು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಯಾರು ಏನು ಕೇಡು ಮಾಡುವರೋ? ಬಹುತೇಕ ಸಮಾಜಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠಕ್ಕೆ ಅದುಮಿ ಇಟ್ಟಿರುವ ಬದ್ಧ ವೈರ ಮತ್ತು ಕೇಡಿತನಗಳ ಅತ್ಯುಗ್ರರೂಪವನ್ನು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪೋಷಿಸಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ.

ಅಮೆರಿಕದ ವಾಯುವ್ಯ ತೀರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ವಾಕಿಯೂ ಟಲ್ ಜನ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಪ್ರದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮ ಪಡಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪೈಪೋಟಿ, ಎದುರಾಳಿಯ ಮುಖಭಂಗ ಈ ಒಲವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಮೂರ್ತೀಕರಿಸಿತ್ತು. ಈ ಡಯೊನೀಷಿಯನ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅವರ ಮತಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ಅವರ ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆ ಕ್ಯಾನಿಬಲ್. ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವ ದೇವತೆ. ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುವ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡವರನ್ನು ಕಚ್ಚುವುದು, ಶವ ಹಿಡಿದು ಕುಣಿಯುವುದು, ಇಂತಹ ರೂಢಿಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಅವರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು, ಹಾಡುಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ವಂಶಲಾಂಛನಗಳು ಇಂತಹವನ್ನು ಬಳಸುವ ಹಕ್ಕು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತನ್ನಂತೆ ಅವನ್ನು ಬಯಸುವವರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ, ಮುಖಭಂಗ ಮಾಡಬೇಕು. ಸೋಲಿಸುವುದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಲ್ಲ ಕೂಡಿಟ್ಟ ಕಂಬಳಿ, ದೋಣಿ ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೋ, ಅವುಗಳ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸು

ತ್ತಿದ್ದ ತಾಮ್ರ ಫಲಕಗಳನ್ನೋ ಎದುರಾಳಿಗೆ ನೀಡಬೇಕು ಅಥವಾ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕು. ಎದುರಾಳಿಯು ಹಿಂತುರುಗಿ ಕೊಡಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಇಂತಹ ಮೇಲಾಟಕ್ಕೆ ಪೊಟ್ಲಾಚ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮೇಲಾಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸೋಲಿಸಿ ಮೆರೆಯುವುದೇ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಇದೇ ಮನೋಭಾವ ಮರಣದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯರಾದವರು ಸತ್ತರೆ ಮುಖಭಂಗವಾದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೊಲ್ಲಬೇಕು. ರುಂಡ ಬೇಟೆಯಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮೆರೆಸುವ ಪೈಪೋಟಿಯೇ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆದರ್ಶವಾಗಿತ್ತು.

ಸಮಾಜದ ಸ್ವಭಾವ

ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ, ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ, ಎಲ್ಲ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದು ಸಾಮರಸ್ಯವಾದ ರೂಪಿಕೆಯೊಳಗೆ ಅಳವಡಿಸಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಕೊರತೆಗೆ ಹಲವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರು ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಮರಸ್ಯವಿಲ್ಲದ ರೂಢಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಬೇರೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರಿಂದ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಘರ್ಷಣೆಯೂ ಸಹಜ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ರೂಪಿಕೆಗೆ ಅಂಕಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೂತ್ರೀಕರಣ ಸಲ್ಲದು.

ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ತನೆಯಾಗಲಿ ಅದು ಸಮಾಜದ ಮಾನ್ಯತೆ ಎಂಬ ಸೂಜಿಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಹಾಯ್ದು ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ವರ್ತನೆಯು ಸಮಾಜದ ಮಾನ್ಯತೆ ಗಳಿಸುವ ಮುನ್ನ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕದನ ನಡೆಸಿದೆ. ಈ ಮಾನ್ಯತೆ, ನಿರಾಕರಣೆಗಳ ಹೋರಾಟದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಠಿಣ.

ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವರ್ತನೆಯ ಅಥವಾ ಮನೋಭಾವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದರಿಂದ ತೊಡಕುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಉದ್ವೇಗವೂ ಇದೆ. ಸಂಶಯವೂ ಇದೆ. ಕ್ರೌರ್ಯವೂ ಇದೆ, ಅಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾತರ, ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಗಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷೆ, ಕೂಡಿ ಬಾಳುವ ಬಯಕೆ ಇವೂ ಇವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕೆಲವೊಂದು ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು, ಬೇರೆಯವರನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳೇ ಕಾರಣ. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ನಿಗೂಢವಾಗಿರುವ ಮನೋಭಾವಗಳು, ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಪುರಸ್ಕಾರ ದೊರೆಯುವುದೋ ಅದು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು ಅತಿರೇಕ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ನಿಜವಾದ ಸ್ನೇಹಪರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಡೋಬು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪೆದ್ದನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹಠ ಸಾಧಿಸ ಹೊರಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ಜುನಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಲಾನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ದೇಶಾನುಗುಣವಾಗಿ ನೋಡಿದರೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳನ್ನೇ ಮಂದುಮಾಡಿ ಬೇರೆ ಕಾಲದ, ಬೇರೆ ದೇಶದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅದು ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯೆಂದು ಹೀಗಳೆಯುವ ಹಲವಾರು ವರ್ತನೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ರೂಪಿಕೆಗೆ ಅಂಕಿತವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾದ ಸಮಜಂಸ ವರ್ತನೆಗಳು. ಮಾನವ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ, ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಬಂದ ರೂಪಿಕೆಯನ್ನೂ, ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪೋಷಿಸಿದ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮಾನವೀಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ರಾಶಿ ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ. ಅವು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಆರಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಪೈಪೋಟಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಡೋಬುಗಳಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿತು, ಕ್ವಾಕಿಯೂ ಟಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗ ಮುಖಭಂಗ ಹಾಗೂ ವೈಭವ ಪ್ರದರ್ಶನದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿತು. ನಾವು ಕಾಣುವ ವಿಜಾತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲವು ಈ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ.

ಯಾವುದಾದರೂ ಸಮಾಜವು ಎಲ್ಲ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನೇ ಆರಿಸಿ ತನ್ನ ರೂಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಯಾವ ಗುಣ ಎಷ್ಟು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದಾದರೂ, ಅದನ್ನು ಅದರ ದೋಷಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜುನಿಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಸಂಯಮ, ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಹಸ, ಮುಂದರಿಕೆಗಳಿಗೆ ತಡೆ. ಯಾವುದೇ ಮಾನವೀಯ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಆಯ್ದು ಅದನ್ನು ಚೈತನ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸದರೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಕೆಲವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಗುಣಗಳು ಕೂಡಿಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಯ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ

ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇವೆರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ. ಸರ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಸಮಾಜವು ನಿರ್ಬಂಧ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅವು.

ನಿಜ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಒದಗಿಬಂದುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ನಿಗೂಢ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ವಿಕಾಸವಾಗಲು ಸಮಾಜ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ. ಆ ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶ್ರೀಮಂತವಾದಷ್ಟೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶಗಳು.

ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಚರಿತ್ರೆ, ಅವನ ಜೀವನದ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಅಳೆಯುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅವನು ಬೆಳೆದು ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗೂ, ಅವನ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ತಾಳೆ ಹಾಕಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಕಹೊಯ್ಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಒಂದು ಮೂಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಈ ಮೂಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಸುಲಭ ನಮ್ಯತೆ. ಬಹುತೇಕ ಮನುಷ್ಯರು ಮಿದ್ದ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನಂತೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಪದ್ಧತಿ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕವಾದುವೆಂದೂ, ಬಾಳಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಯು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ವರ್ತನಾ ವಿಧಾನವೇ, ವ್ಯಕ್ತಿಯದೂ ಆದಾಗ ಅವನು ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುವ ಅದೃಷ್ಟವಂತ. ಹಾಗಾಗದೆ ಅದೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಬಾರದಾಗ ಹತಾಶ. ಅವನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ವ್ಯತಿರೇಕಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧ ಕದನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಸವನ್ನು ತೋರುವುದೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜಲ್ಲಿ, ಅಪಾಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಜರಿಯುವವ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ನೂರು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಸಮರ್ಥ. ಶಿಖಂಡಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಿರಸ್ಕೃತರಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ

ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವ ಹಲವಾರು ಸೇನಾಪತಿಗಳು, ಯುದ್ಧವೀರರು ಶಿಖಂಡಿಗಳಾಗಿದ್ದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು. ಇದೇ ರೀತಿ ಮೂರ್ಛೆಹೋಗಿ ಉನ್ಮಾದಗೊಂಡು ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದವರು ಸಹ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದು ಮಾನ್ಯರು, ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕರು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಿ ಬಾಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗಲು ಕಾರಣ ಅವನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮನೋಭಾವವಲ್ಲ. ಅವನ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ಕಂದರ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗೂ ಹೊಂದದೆ ಹೋದಾಗ ಅಂತಹವರನ್ನು ಮನೋರೋಗಿಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವನ್ನರಿತು ತನ್ನ ಸಹಜ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು, ರೂಢಿಯಾದ ಕ್ರಮದಿಂದ ತಾನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಮಾಜವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇಂತಹ ಅಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ತೋರಿ, ಆತನು ಆತ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಡೀ ಪರುಪರೆಯೇ ಮನೋರೋಗಗಳಿಂದ ಪೀಡಿತವಾಗಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ದೇವರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಶುದ್ಧತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಮಂದಿಯ ಕೊಲಗೈದ ಸಮಾಜಗಳಿಲ್ಲವೇ? ಅವು ತೋರಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಇಂದಿನ ಮನೋರೋಗ ಚಿಕಿತ್ಸಾಲಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ನೂರಾರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಳೆದಿರುವ ಮನೋಭಾವಗಳು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ವ್ಯತಿರೇಕ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಬಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ರೂಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಲವನ್ನೇ ತೀವ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇವರು. ಇಂತಹವರು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತಂದೆಗಳಾಗಿ, ಸಂಘಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರಾಗಿ, ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಮನೋರೋಗಿಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಪೇಕ್ಷ್ಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಹತ್ತರವಾಗಿ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಐಹಿಕವಾದ ಯಶಸ್ಸು, ಇತರರಿಗಿಂತ ತಾನು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭೀತಿ, ಹಣದಿಂದಲೇ ಸಕಲವನ್ನೂ ಅಳೆಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಗೀಳುಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿರುವ ಇತರ ಮನೋಭಾವಗಳು, ಒಲವುಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಪೇಕ್ಷ್ಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ

ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಹಲವು ಭ್ರಮೆಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ರೂಢಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮನೋಭಾವಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಚನಾಪರವಾದವು ಎಂಬ ಮಬ್ಬನ್ನು ಹರಿಸಬಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಪೇಕ್ಷ್ಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಬೆಳೆಸಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಮಾನವ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತಂಪು ನೀಡಬಲ್ಲ ಆಲದ ಮರವನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

೧೪

'ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕ' ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ

ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಸನಾಯಕರ ಸಮುದಾಯವು ಒಂದಾಗಿದೆ. ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾದ ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕನನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯವು ಆ ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಗಳಾದ ಪಶುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹುಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಸಂಧಾನ ವಿಫಲವಾಗಿ ಹುಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಥಾ ಹಂದರದ ಸುತ್ತ ಕಾವ್ಯ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕನ ಕಾವ್ಯವು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಅಂಶಗಣ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆಯಾದರೂ ಆದಿಪ್ರಾಸ, ಪ್ರಥಮಪಾದದ ಮಧ್ಯದ ಯತಿ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ಅಂಶಗಳು ಖಚಿತವಾಗಿ ಬಾರದೆ ಇರಬಹುದು ರಸ ದಶಸ್ಥಾನಗಳ ಬ್ರಹ್ಮ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿದುಬಂದರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಮೋಲ್ಲಂಘನೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಗ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಜಾಣೆಯು ಹಡುದಾಳೆ ಏಳುಗುಂಡಿ ಗುರುವನ	ವಿ.ವಿ.ವಿ.ವಿ
ನಾಲಗೆ, ಲಲುಗ, ತಿರುವುರೆ | ಪಾಲಯ್ಯನs	ವಿ.ಬ್ರ.ವಿ.ವಿ.ಮುಡಿ
ಜಾಣೆ ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಪಡುದಾಳೇ || ಸೋಬಾನವೇ ||	ಬ್ರ.ವಿ.ವಿ.
ನಿಂಬೆ ಹಣಿನಂಗೆ ತುಂಬಿರುವ ಗಂಗಮ್ಮ	ಬ್ರ.ವಿ.ವಿ.ವಿ.
ಇಂಬೆಡು ನಮ್ಮ ಒಡಿಯಾ | ಪಾಲಯ್ಯ | ಗೆ	ವಿ.ಬ್ರ.ಬ್ರ.ವಿ.ಮು
ಬಂಗಾರದ ಹಾದಿ ತುಳುದಾರೆ || ಜಲಜಲದೆ |	ರು.ಬ್ರ.ವಿ.

ಇಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಯ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಆದಿಪ್ರಾಸವಾಗಲಿ,

ಖಂಡಪ್ರಾಸವಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ರಚನೆ ತನ್ನ ಲಯ ಮಾಧುರ್ಯದಿಂದ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ದೇಶಿಮೂಲದ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಧಾಟಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ನಿಯಮವಲ್ಲ. ತ್ರಿಪದಿ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ಗಣದ ಬಳಿಕ ಯತಿ ಬಂದು ಎರಡನೆಯ ಪಾದವನ್ನು ಪುನರಾವೃತ್ತಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಬರುವ ಎಂಟನೆಯ ಗಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುವುದು ಸಾಧಾರಣ ನಿಯಮ.

ಆಲುದ. ಕಾಯಂಗೆ. ತೋಳತುಂ. ಬಾಗೆಜ್ಜೆ
ವಾಲುಗು. ದನಡುವೇ. ಬರುವೋ | ಪಾಲಯ್ಯ
ಒಕ್ಕುಲಿ. ನ್ನಂತೆದೋ. ಕೋರೇ ||ರಾಯರಿಗೆ||

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯ ದ್ವಿತೀಯಪಾದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾದಾಗ ಈ ರೀತಿ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ.

ಆಲುದ. ಕಾಯಂಗೆ. ತೋಳತುಂ. ಬಾಗೆಜ್ಜೆ
ವಾಲುಗು. ದನವಡುವೇ. ಬರುವೋ | ಪಾಲಯ್ಯ
ಒಕ್ಕುಲಿ. ನ್ನಂತೆದೋ. ಕೋರೇ || ರಾಯರಿಗೆ ||

ಇಡಿಯಾದ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ತ್ರಿಪದಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಲಯದ ಸೊಗಸಿಗೆ ಏಳನೆಯ ಗಣದ ಕೊನೆಯ ಸ್ವರವನ್ನು ತೇಲಿಸಿ (ಪ್ಲುತವನ್ನಾಗಿಸಿ) ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು.

ಬಿತ್ತಿದಾs ಹೊಲುದಾಗ ಉತ್ರಾಣಿ ಗಿಡುದಾಗೆ
ಬಿಟ್ಟಾರಜ್ಜುಣದ ಬಯಲಾಗಿ | ಪಾಲಯ್ಯ
ಸತ್ತುರಿಕೆ ಸಾಲು ನಡುದಾನೇs ||ರಾಯರಿಗೆ||

ಇಂತಹ ತ್ರಿಪದಿಯ ಕೆಲವು ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆರು ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳು (ನಡುದಾನೇ) ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಇಂತಹ ಗಣಗಳು ಬಂದಾಗ ಲಯೋಚ್ಚಾರಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಗಡಿಬಿಡಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. -U- ಈ ಪ್ರಕಾರದ ವಿಷ್ಣು ಗಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಶಬ್ದಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವುದು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಕೈಚಿತ್ತ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. (ಬಿತ್ತಿದಾs) ಎರಡು ಗುರುಗಳ ಮಧ್ಯ ಬರುವ ಲಘು ಗೇಯವಾದ ಲಯದಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘದಂತೆ ಉಚ್ಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪದಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನತೆ ದೊರಕಿದೆ.

ಆಕಾಸಿಲೇ ಮಳೆ ಬಂದು ಮಾಚಲಗಡ್ಡೇ |ಗಂಗೇ|
ಈಚಲಗಡ್ಡಿಗೆ ಬಾರೀ ಆಕಾಸದ ಗಂಗೇ ತೆರಿಹೊಯ್ಯೊ ||ಜಲಜಲನೆ||

ಇದರ ಗಣ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ದ್ವಿಪದಿಯೊಡನೆ (ಏಳೆ ಲಕ್ಷಣದ) ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮೊದಲು ದ್ವಿಪದಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಅನುಮಾನ

ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಯ ರೂಪ ರಚನೆಯಾಗಿರಬಹುದು.

ಆಕಾಸಿಲೇ ಮಳೆಬಂದು ಮಾಚಲಗಂಡೇ
ಗಂಗೇ ಈಚಲಗಡ್ಡಿಗೆ | ಪಾಲಯ್ಯ
ಬಾರೀ ಆಕಾಸದ ಗಂಗೇ ತೆರಿಹೊಯ್ಯೊ

ಅರ್ಥಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದ್ವಿಪದಿ ಮೂರು ಚರಣಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ವರಾಂದೋಲನದ ಸಂತೃಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ತ್ರಿಪದಿ ಮೊದಲು ಎರಡು ಸಾಲಿನ ಹಾಡಾಗಿದ್ದು ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಮುಗುಚಿ ಬಂದು ಮೂರು ಸಾಲಾಯಿತೆಂಬ ಊಹೆಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯವೂ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಯದ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪಲ್ಲವಿಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

-ಸೋಬಾನವೇ
-ಜಲಜಲದೆ
-ರಾಯರಿಗೆ
-ಹೆಬ್ಬುಲಿಬ್ಯಾಟೆಗಾರ
-ಅಪ್ಪನೇ ಮಾತನಾಡೋ
-ತಾನೆಂತಾ ಚೆಲುವಾ
-ದೂಳೇದುಮ್ಮಾದುಮ್ಮೇ
-ಗಂಟೆ ಮಾತಾಡುತಾವೆ
-ಜಯವೆನ್ನಿರೆ

ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ಇವು ಬಂದು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು, ಅರ್ಥಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. ಮಾತೃಮಾತ್ಸಲ್ಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಅನುಭವೋಕ್ತಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕ ಅಂತಿತ ಮಗನಲ್ಲ

-ಹೆಬ್ಬುಲಿಯ ಮಗನ ಹಡುದಾಳೇ
-ಅತ್ತುಲಾರದ ಗುಡ್ಡ ಹತ್ತ್ಯಾನ
-ಹುಲಿಗಿನ್ನಾ ವೀರ ಕಲಿವೀರ

ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಗಳು, ಸಾದೃಶ್ಯ ರೂಪಗಳು ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

-ರಾಗಿರಾಗಿ ಪೂಜೆ ರಾಗಿ ರನ್ನದ ಪೂಜೆ
-ನಿಲ್ಲೋ ನಿಲ್ಲೋ ಪಾಲ ನಿಲ್ಲೋ ನೆನ್ನಿಗ ಪಾಲ
-ಅಣ್ಣಾ ನಿಮ್ಮ ಕಾಲು ಬೆಣ್ಣೆಗಿನ್ನಾ ಮಿದುವು
-ಅಪ್ಪಾ ನಿಮ್ಮ ಕಾಲು ತುಪ್ಪಗಿನ್ನಾ ಮಿದುವು

ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ

ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಉಕ್ತಿಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಉಕ್ತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಜೀವನವನ್ನು ಕಂಡುಂಡ ಜನಪದರ ಮನಸ್ಸಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಭಾಷೆಯ ಸತ್ವ, ಸೊಗಡು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಪದರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹ ಕಾರಕ್ಕೆ ಅ/ಆ ಕಾರ ಬಂದಿದೆ. ಹತ್ತು-ಅತ್ತು, ಹಾವು-ಆವು. ಮಹಾಪ್ರಾಣಗಳ ಗೋಜಿಲ್ಲ. ಸಪ್ತಮಿ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ 'ಆ್ಯಗ' ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಪ್ಯಾಟ್ಯಾಗ-ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ, ಹ್ಯಾಟ್ಯಾಗ-ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ. ಈ ಕಾವ್ಯವು ಆಡುನುಡಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇದದ ರೂಪ ಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಗಿನ್ನಾ-ಗಿಂಡ, ಸಾರನೀರೆ-ಹೂವಿನಹಾರ, ನಾರನ್ನ-ಚೆಲುವಿನ, ಗಲುಗ-ನಾಲಿಗೆ ಮುಂತಾದವು. ನಾಮ ರೂಪಗಳ ಆದಿಯ ಏ > ಆ್ಯ ಆಗಿದೆ. ಬೇಟೆ-ಬ್ಯಾಟಿ, ಕೇರಿ-ಕ್ಯಾರಿ, ಬೇಡ-ಬ್ಯಾಡ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರ ದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಭಾಗದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ (ಗಂಜಿಕಟ್ಟಿ, ಗಾದ್ರಿಗುಡ್ಡ, ಗಾದ್ರಿಮಲೆ, ಮಾಲಾಕಟ್ಟಿ).

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕ ಕಾವ್ಯದ ರಚನೆಯ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳು (ಉಪೇಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು) ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ. ಗಾದ್ರಿಪಾಲ ನಾಯಕನು ಹುಲಿಗೆ, ಹುಲಿಯು ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕನಿಗೆ ವಚನ ಕೊಡುವ ರೀತಿ, ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕನು ಮಡಿದ ನಂತರ ಆತನ ಹೆಂಡತಿಯರು ಅಗ್ನಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಒಂದು ಭಾಷಾ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

*ಮೇಯಿಸು > ಮೇಸು > ಮ್ಯಾಸ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂದೇಹ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಏ > ಆ್ಯ ಧ್ವನಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೇ? ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

*ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ್ ಅವರು ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಐದು ಕಥನಗಳನ್ನು 'ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. ೧೯೯೯). ಆ ಸಂಕಲನದ ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

*ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಮನೆಮಾತು ತೆಲುಗು. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇದದ ರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೆಲುಗು ರೂಪಗಳಾಗಿರಬಹುದು.

೧೫

ಮುತಂಗಾ ಘಟನೆ : ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ

ಕೇರಳದ ವೈನಾಡಿನ ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ, ಕೇರಳದ ಪೋಲೀಸರು ಗೋಲಿಬಾರ್ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸರ್ಕಾರ ಅಭಯಾರಣ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ 'ಅಕ್ರಮ'ವಾಗಿ ಈ ಅರಣ್ಯ ದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ್ಯ ಹೂಡಿ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾನೂನನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಕೇರಳದ ಸರ್ಕಾರ ಗೋಲಿಬಾರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕಾರಣ. ಸರಕಾರಿ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಪೋಲೀಸ್ ಪೇದೆಯೊಬ್ಬ ಗೋಲಿಬಾರ್ ನಡೆದಾಗ ಸತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಘಟನೆ ನಡೆದದ್ದು ೨೦೦೩ರ ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೨ರಂದು. ಗೋಲಿಬಾರ್‌ನ ನಂತರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟವೊಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದೆ. ಸರಿಸುಮಾರು ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸೇರ್ಪಡೆ ಈ ಮುತಂಗಾ ಆದಿವಾಸಿ ಭೂ ಹೋರಾಟ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೈತ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ರೂಪಗೊಂಡದ್ದೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಹೋರಾಟಗಳ ಮೂಲಕ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ, ಆದಿವಾಸಿ ಭೂಹೋರಾಟಗಳು, 'ನಾಗರಿಕವೆಂಬ' ಜಗತ್ತಿನ ರೈತ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಈವತ್ತು ಭಾರತದ ರೈತ ಚಳುವಳಿಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟರೆ, ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಬೇರುಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ಅನೇಕ ಭೂಹೋರಾಟಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಭೂಹಿಡುವಳಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಅಮಾನವೀಯ ಕಾನೂನುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ

ಇರುವ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು 'ನಾಗರಿಕ' ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಸಲು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭೂಹೋರಾಟಗಳ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಅನನ್ಯ ಅನುಸಂಧಾನ ದಿಂದಾಗಿಯೇ ಭಾರತದ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ 'ಭೂಮಿ' ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವರ ಸ್ಮೃತಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋದ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ಮೋಹ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನೇಗಿಲಿ ನಿಂದ ಉಳುಮೆ ಮಾಡಿದರೆ ಭೂಮಿಯ ಎದೆ ಸೀಳಿದಂತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳು ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣ ಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪುಟ್ಟ ಉಪಕರಣಗಳಿಂದ ಲಘು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದೇ ಕಡೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳುಮೆ ಮಾಡಿದರೆ ಪರಿಸರ ಅಸಮತೋಲನ ವಾಗುವುದೆಂದು ಅರಣ್ಯದ ಹಲವು ಕಡೆ ಲಘು ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಡಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಮರ ಕಡಿಯುವುದೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ನನ್ನು ಕೊಂದಂತೆಯೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂದಿಗೂ ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಬೆಟ್ಟದ ಸೋಲಿಗರು ತಮ್ಮ ಜೊತೆಗಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಸತ್ತಾಗ ಅನುಭವಿಸುವ ದುಃಖವನ್ನು, ಮರ ವೊಂದನ್ನು ಕಡಿದಾಗಲೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನವೆನ್ನುವುದು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಲ್ಲ. ಈ ಎರಡರ ಜೊತೆಗಿನ ಅವರ ಸಂಬಂಧ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದದ್ದು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಮಾಯಕ ಸಂಬಂಧ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ 'ನಾಗರಿಕ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಿಗೆ ' ವರದಾನವಾಯ್ತು. ಕಾನೂನುಗಳು ಕೇಳುವ ಮೂರ್ತ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಳಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಅವರ ಜಮೀನುಗಳು ವಶಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವು. ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಹೊಂದಲು ದಾಪುಗಾಲಿಟ್ಟರೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅತಂತ್ರ ಪರಾವಲಂಬಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ.

೧೮ ಮತ್ತು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಂದ ಅರಣ್ಯನೀತಿ ಮತ್ತು ಭೂಸುಧಾರಣೆಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಹಿತ ಕಾಯಲೆಂದೇ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಭಾರತದ ಆದಿಮ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದವು. ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ಒಡೆತನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಅನುಮೋದಿಸಿದವು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಘಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾಫಿ ಮತ್ತು ಟೀ ಎಸ್ಟೇಟ್‌ಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಪ್ಲಾಂಟರುಗಳು ಕಂಪನಿಯ ಸೈನ್ಯದ ಮೂಲಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದರು. ಅರಣ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ

ಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಸರ್ಕಾರದ 'ಸ್ವತ್ತಾ'ಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾಪಿಸಿತು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಆಗಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಕಾಲದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೇರಳದ ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು ಇದೇ ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟ.

ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶ ಕೇರಳ ರಾಜ್ಯದ ವೈನಾಡು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪೂರ್ವಭಾಗಕ್ಕಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು, ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತಹ ದಟ್ಟ ಕಾಡಿದು. ವೈನಾಡು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪೂರ್ವಭಾಗವು ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ಗಡಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವೈನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ವಲಸೆ ಹೋದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ ಮತ್ತು ಎನ್. ಬೇಗೂರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಕಾಡುಕುರುಬ ಮತ್ತು ಜೇನು ಕುರುಬರು ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದ ಹಲವು ಕಡೆ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳೆಂದರೆ.

೧. ಕಟ್ಟು ನಾಯಕನ್ (Kattu naikan) (ಇವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೇನುಕುರುಬರು), ೨. ಫಣಿಯನ್, ೩. ಅಡಿಯನ್ (Adiyan) (ಪಂಜರಿಯವರೆಂದು ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.), ೪. ಉರಲಿ ಕುರುಮನ್ (ಬೆಟ್ಟಕುರುಬ), ೫. ಕಾಡರ್, ೬. ಕೊರಗ ೭. ಕುರಿಚೆಯನ್.

'ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳು. ಆದರೆ ವೈನಾಡಿನ ಬಹುತೇಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈಗ ಜೀತ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ' (People India - Kerala vol-1, K.S.Singh- p.60). ಮೇಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಲನಡಿ, ತಚನಾಡ್ ಮುಪ್ಪನ್, ವೈನಾಡ್ ಕಾಡರ್, ಪಥಿಯನ್, ವೃಂದಾವನ್ ಎಂಬ ಹಿಂದುಳಿದ ಕೃಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಾಸಿಸುತ್ತಿವೆ (K.S.Singh, p.8-9). ಕಟ್ಟುನಾಯಕನ್ (ಜೇನುಕುರುಬ), ಕುರಿಚೆಯನ್, ಫಣಿಯನ್ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು. ಕಟ್ಟುನಾಯಕನ್ ಸಮುದಾಯದವರು ಎಡಮೂಲ, ಮುಳ್ಳುಕೋಳಿ, ಚೇಲೂರು, ಸೋಮಡಿ, ತರ್ರಿಯೊಡೆ, ಅಂಬುತಿ ಎಂಬ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕುರಿಚೆಯನ್ ಎಂಬ ಸಮುದಾಯದವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಗುರಿಕಾರರು ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರು (K.S.Singh, N.Susheela Devi, Vol-Two-713) ಇವರು ವೈನಾಡು, ಮಾನಂತವಾಡಿ, ವೈತಿರಿ, ಸುಲ್ತಾನ್ ಬತೇರಿ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ

ಪೋಲೀಸರಿಗೂ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಘರ್ಷಣೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದರೆ ಫಣಿಯನ್. 'ಇವರು ವೈನಾಡಿನ ಭೂರಹಿತ ಕೃಷಿ ಕೂಲಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿನ ಭೂಮಾಲಿಕರು ತಮ್ಮ ಜಮೀನುಗಳಂತೆಯೇ ಫಣಿಯನ್ನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಇವರು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಜೀತ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ' (K.S.Singh, V.K. Tandon, Vol-3, p.1186).

ಕೇರಳದ ವೈನಾಡು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶೇ. ೭೫ರಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ಕಾಡು ಆವರಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಸುಮಾರು ೪೦ ಸಾವಿರ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ತಾವು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಭೂಮಿಗಾಗಿ ಸತತವಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಹೋರಾಟದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ Tribal Land Actನ್ನು ಅಚ್ಯುತ ಮೆನನ್ ನಾಯಕತ್ವದ ಸಿ ಪಿ ಐ ನೇತೃತ್ವದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸರ್ಕಾರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕ್ಟ್ ಪ್ರಕಾರ ೧೯೬೦ರವರೆಗೆ ಯಾರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೋ ಅದು ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರಭಾವಿ ಜನರಿಂದ ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಯಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ನಂತರ ಇದೇ ಕಾಯ್ದೆಗೆ ೧೯೮೬ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು ತರಲಾಯ್ತು. ಆ ತಿದ್ದುಪಡಿ ೧೯೬೦ರಿಂದ ೧೯೮೨ರ ನಡುವೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಭೂವ್ಯವಹಾರಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿತು. ಆಗಲೂ ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ೧೯೯೩ರಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸರಕಾರದ ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಮೊರೆ ಹೋದರು. ಕೇರಳದ ಹೈಕೋರ್ಟು ಆರು ತಿಂಗಳೊಳಗೆ ಸದರಿ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲೇಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸಿತು. ಆದರೆ ಸರಕಾರ ೧೯೯೬ರವರೆಗೂ, ಅಂದರೆ ಮೂರುವರ್ಷ ಕಳೆದು ಹೋದರೂ ಸದರಿ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರದೇ ಹೋಯ್ತು. ಆಗ ಕೇರಳ ಹೈಕೋರ್ಟು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ನಿಂದನೆಯ ಬೆದರಿಕೆ ಹಾಕಿದಾಗ, ಅದೇ ಕಾಯ್ದೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತರಾತುರಿಯ ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು ತರಲಾಯಿತು. ೧೯೯೨ರಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟೇತರ ಜನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜೊತೆ ನಡೆಸಿದ ಭೂವ್ಯವಹಾರಗಳು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಈ ದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ವಿಳಂಬದ ನಂತರ ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಕೇವಲ ಕಾಗದ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದರೂ ಅಲ್ಲಿನ ಭೂಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಅದು ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನವೆಂದು ಮುತಂಗಾ

ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಘೋಷಿಸುವದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನವಾಗಿ ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶ ಘೋಷಿಣೆಯಾದ ಮೇಲೆ, ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯದಿಂದಲೂ ಹೊರ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಸತತವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದರೂ ಇಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಭೂಮಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ.

೨೦೦೧ ಆಗಸ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಜಾನು ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವೈನಾಡಿನಿಂದ ತಿರುವನಂತರಪುರದವರೆಗೆ ಪಾದಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿ, ವಿಧಾನಸೌಧದ ಸಚಿವಾಲಯದ ಸುತ್ತ ಪುಟ್ಟ ಗುಡಿಸಲುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಧರಣಿ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ೪೮ ದಿನಗಳ ವರೆಗೆ ಧರಣಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಆಂಟನಿ, ಜಾನು ಮತ್ತು ಮುಂತಾದ ಆದಿವಾಸಿ ನಾಯಕರ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡಿ, ೪೦,೦೦೦ ಭೂರಹಿತ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ತಲಾ ೫ ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದೆಂದು ವಾಗ್ದಾನ ಮಾಡಿದರು. ಆದಿವಾಸಿ ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಮಾತುಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೨೦೦೨ ಜನವರಿಯಿಂದ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಂಚುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದೆಂದು ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳು ಭರವಸೆ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆಯೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಧರಣಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ತಮ್ಮ ಊರುಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದರು.

೨೦೦೨ರ ಜನವರಿಯಿಂದ ೨೦೦೩ರ ಜನವರಿಯವರೆಗೆ ಕೇರಳದ ಸರ್ಕಾರ ಕೇವಲ ೮೫೦ ಆದಿವಾಸಿ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಹಂಚಿದ್ದು ಬರೀ ೧೭೪೮ ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಕೇರಳದ Tribal Resettlement Mission ೧,೧೦,೦೦೦ ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯು, ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹಂಚಲು ಲಭ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರ ಮಾತ್ರ ೨,೩೦೦ ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಂಚಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದೆ. Tribal Resettlement Mission ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹಂಚಲು ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿದ್ದ ೧,೧೦,೦೦೦ ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹಂಚಲು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ಕಾರ ಕೊಡುವ ಕಾರಣ, ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರದ ಅನುಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಅರಣ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೂ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರ ಬಳಸು ವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಣ್ಣೂರು ಪ್ರದೇಶದ ೭೦೦೦ ಎಕರೆ ಕೇಂದ್ರಸರ್ಕಾರಿ ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಅರಣ್ಯಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ರಾಜ್ಯಸರ್ಕಾರ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿತು.

ಈ ಮಧ್ಯೆ ೨೦೦೩ ಜನವರಿಯಲ್ಲಿ ಕೇರಳ ಸರ್ಕಾರ ಜಾಗತಿಕ ಬಂಡವಾಳ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿ, ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡುವ ವಿದೇಶಿ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ಜಮೀನನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ನೀಡಲು ಸಿದ್ಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಈಗಾಗಲೆ ಗ್ವಾಲಿಯಾರ್‌ನ

ಗ್ರಾಸಿಮ್ ಜವಳಿ ಉದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಕೇರಳ ಸರ್ಕಾರ ನೀಲಗಿರಿ ಬೆಳೆಯಲು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಖಾನೆ ಕಟ್ಟಲು ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಸಾವಿರಾರು ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ವಿದೇಶಿ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಸರ್ಕಾರ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸಿದ್ಧವಿದೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದೆ. ಶತಮಾನಗಳಿದ ಭೂರಹಿತರಾಗಿ, ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದು, ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ಮೇಲಾದರೂ ನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯದ ಮೂಲ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಭೂಮಿ ದೊರಕಬಹುದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ನಿರಾಶೆಯ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸತತ ೨೮ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಕಾಯ್ದೆ ರೂಪಿಸುವ, ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಿ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದಾಗಿ ಅದೇ ಕಾಯ್ದೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳನ್ನು ತರುವ ಸರ್ಕಾರದ ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಹನೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ಅರಣ್ಯಭೂಮಿಯನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹಂಚುವ ಸರ್ಕಾರದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು, ಅದೇ ಸರ್ಕಾರದ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕೇರಳದ ಪರಿಸರವಾದಿಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ 'ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಸಮಿತಿ' ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಕೃಷಿಭೂಮಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಆಗಿವಾಸಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪರೋಕ್ಷ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿಯಿತು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಘಟ್ಟ ತಲುಪಿತ್ತು. ಹತಾಶೆ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಂದು 'ಉಗ್ರ' ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಆದಿವಾಸಿ ನಾಯಕರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ಜನವರಿ ೪ರಂದು ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಜಾನು ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಆದಿವಾಸಿ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸತತ ೨೮ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಹೋರಾಟವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಂದ 'ಆದಿವಾಸಿ ಗೋತ್ರ ಮಹಾಸಭಾ'ಕ್ಕೆ ಜಾನು ಮತ್ತು ಗೀತಾನಂದನ್ ಎಂಬುವರು ಹೊಸ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನೇ ತಂದಿದ್ದರು. ಅರಣ್ಯವನ್ನು 'ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದ' ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಮುತಂಗಾ ಅಭಯಾರಣ್ಯದಿಂದ ಹೊರಹಾಕಲು ಆಂಟನಿ ಸರ್ಕಾರ ಪೋಲೀಸರನ್ನು ಕಳಿಸಿತು. ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಪೋಲೀಸರು ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ೪೦ ಜನ ಪೋಲೀಸರನ್ನು ಒತ್ತೆಯಾಳುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಜಿಲ್ಲಾಧಿಕಾರಿಯ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿದ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒತ್ತೆಯಾಳಾಗಿದ್ದ ೪೦ ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಜನ ಪೋಲೀಸರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಳಿಯೇ ಉಳಿದರು.

ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೨ರಂದು ಸರ್ಕಾರ ೫೦೦ ಜನ ಪೋಲೀಸರ ದೊಡ್ಡ ತುಕಡಿಯನ್ನೇ ಮುತಂಗಾ ಅಭಯಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿಸಿತು. ಯಾವ ಸಂಧಾನದ ಮಾತುಕತೆಯೂ ನಡೆಯದೆ ಪೋಲೀಸರು ಅಭಯಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗೋಲಿಬಾರ್

ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಯುಧಗಳ ಮೂಲಕ ಪೋಲೀಸರಿಗೆ ಎದುರು ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಜೋಗಿ ಎಂಬ ಆದಿವಾಸಿ ಯುವಕ ಮತ್ತು ಪೋಲೀಸ್‌ಪೇದೆಯೊಬ್ಬರು ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಸರಿಸುಮಾರು ೧೬ ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪೋಲೀಸರ ಗೋಲಿಬಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಸತ್ತಿರಬಹುದೆಂದು ಅಂದಾಜು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ನಂತರದ್ದು ಪೋಲೀಸರದೇ ಕಾರುಬಾರು. ಪುಲಿತೂಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ತೆಣ್ಣೂರು ಎಂಬ ಆದಿವಾಸಿ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ವೃದ್ಧರ, ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪೋಲೀಸರು ಹಿಂಸೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸಿಕ್ಕವರನ್ನೆಲ್ಲ ಬಂಧಿಸಿ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಬೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೋಲೀಸರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆ ಎಳೆದಿರುವ ಮತ್ತು ಪೋಲೀಸ್ ಪೇದೆಯೊಬ್ಬನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಜಾನು ಮತ್ತು ಗೀತಾನಂದನ್ ಅವರನ್ನು ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಮೊಕದ್ದಮೆಯಡಿ ಬಂಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬಿಜೆಪಿ ಎಂಬ ಪಕ್ಷ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಮತೀಯಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟವೇನಿದ್ದರೂ ಚರ್ಚ್‌ಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ಹೋರಾಟದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಜನಾಂಗಿಕ ಕಲಹಗಳನ್ನಾಗಿಸುವ ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಹುಟ್ಟುಗುಣವನ್ನು ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ 'ವನವಾಸಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಆಶ್ರಮ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ದಿಢೀರನೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ, ಮಾನಂತವಾಡಿಯ ಸಮೀಪ ವಾಲ್ಲಿಯೂಕ್ಕುವು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಮುಖ್ಯಸ್ಥ ಸುದರ್ಶನ್ ಅವರನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ 'ಉದ್ಧಾರ'ದ ಕುರಿತು ಭಾಷಣ ಮಾಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜಾನು, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ವಿದೇಶದ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಹಣ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸಹ ಆರೋಪಿಸಿ, ಸಕಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತೀಯ ಘೋಷಣೆಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವಂತೆ ಈ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತವೆ. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿಯೇ ಅಚ್ಯುತಮೆನನ್ ಸರ್ಕಾರ ರೂಪಿಸಿದ Tribal Land Actನ್ನು ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ? ಈ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ಒತ್ತಡ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಸದಾ ಕಾಯ್ದೆಗೆ ಪದೇಪದೇ ತಿದ್ದುಪಡಿ ತರಲಾಯ್ತು, ಯಾವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಯಲೆಂದು ಈ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳನ್ನು ತರಲಾಯಿತು? ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅಭಯಾರಣ್ಯ ಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಬಹುದೆಂಬ ರಾಯ್‌ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನ ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಹೊರಹಾಕಿ ಯಾವ

ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಈ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಅಭಯಾರಣ್ಯವೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಯ್ತು? ಅಭಯಾರಣ್ಯ ವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಾಸಿಮ್‌ನತಹ ಜವಳಿ ಉದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಎಕರೆ ಜಮೀನನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಾಯಿತು? ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷ ಗಳಿಂದ ಅರಣ್ಯವನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಈ ಮಣ್ಣಿನ ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಲು ಬರುವ ವಿದೇಶಿ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಅರಣ್ಯಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿರುವ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿದ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆ ಮರೆತು ಹೋಯಿತೇ? ಸತತ ೨೮ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ, ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯುತವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗೆ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಹನೆ ಮತ್ತು ತಾಳ್ಮೆಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಸರ್ಕಾರ ಯೋಚಿಸಲಿಲ್ಲವೇ? ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಭೂಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಪ್ರಣೀತ ಕಾನೂನನ್ನು ಈ ಸರ್ಕಾರ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಎಂಬೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ Tribal Land Actನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಯ್ದೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಬಂದ ನಂತರ ೧೯೬೦ರವರೆಗೆ ಯಾರ್‍ಯಾರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಅವರಿಂದ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೋ, ಅದೆಲ್ಲ ಅಕ್ರಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆದಿವಾಸಿ ಗಳ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಭೂಮಾಲಿಕರೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರದ ಭಾರತದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಕಟ್ಟಿನ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇವರು ಸರ್ಕಾರ ಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಬಲ್ಲ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲ ಯಾವ ಗುರುತರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಯಶ ಕಾಣದಂತೆ ಈ ಯಜಮಾನ ವರ್ಗ ನೋಡಿಕೊಂಡಿತು. ಇನ್ನು ಭೂಸುಧಾರಣೆಯಂತಹ ಜನಪರ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಈ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಜಾರಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೈಸೂರು ಟೆನೆನ್ಸಿ ಆಕ್ಟ್ ಭೂಮಾಲಿಕರಿಗೆ ಅನೇಕ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿತ್ತು. ಇನ್ನು ಕಾಗೋಡು ಚಳುವಳಿಯನಂತರ ಭೂಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿ ೧೯೫೭ರಲ್ಲಿ ನೇಮಿಸಿದ್ದ ಜತ್ತಿ ಕಮಿಟಿಯು ತನ್ನ ವರದಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ೧೯೬೧ ರಲ್ಲಿಯೇ ಜಾರಿ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಾರಿಯಾದದ್ದು ೧೯೬೫ರಲ್ಲಿ. ಎಂಟು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದರ ಎಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಗಳನ್ನು ಭೂಮಾಲಿಕರ ಸದುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಭೂರಹಿತರಿಗೆ, ಗೇಣಿದಾರರಿಗೆ ಈ ಕಾಯ್ದೆಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಉಳುವವನೇ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆಯ ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೊಂಡ ಭೂಸುಧಾರಣಾ

ಕಾಯ್ದೆಯು ಭೂಮಾಲಿಕರ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ೧೯೫೪ರ ಮೈಸೂರು ಟೆನೆನ್ಸಿ ಆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ೧೯೬೫ರ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯ್ದೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಗೊಂಡಿದ್ದ ಭೂಮಾಲಿಕರು ೧೯೭೪ರ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯ್ದೆಯು ಎಲ್ಲೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕರ ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಅವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದವು. ಕೇರಳದ Tribal Land Act ಸಹ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ರೀಮಂತ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಪರವಾಗಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಪರವಾಗಿಯೇ, ರಚನೆಯ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಪರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅನೇಕ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೊಡನೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡವು. ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಅವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರಲು ವಿಫಲವಾದವು. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿಯ ಅಸಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಕಾಯ್ದೆಯೊಂದು ರೂಪಗೊಂಡರೆ ಸಾಲದು, ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜಾರಿ ಮಾಡುವ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಪರವಾದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ರೂಪಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಇನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆ ಯಾವತ್ತೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಕಾನೂನುಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕರ ಹಿತ ಕಾಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡವು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಕಾಯ್ದೆಗಳ ಯಥಾವತ್ತು ನಕಲಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಕುರಿತು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಗೌರವವಿಲ್ಲದ ಯುರೋಪಿನ ಉಪಯೋಗವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯೇ ಮುಂದೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಭಾರತದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಈಗಲೂ ಈ ದೇಶದ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೇರ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅರಣ್ಯನೀತಿ

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಮಾತ್ರ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಯ ವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ೧೮೬೫ರಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು

ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆದು ತಮ್ಮ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೋ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು. ಯುರೋಪಿನ ಸಹಜ ಭೋಗದ ಲಾಲಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಅಮಾಯಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಭಾರತದಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಸಮಾಜಗಳಿರುವ ದೇಶ ಸುಲಭದ ತುತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ದುಡಿವವರ್ಗಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಭಯ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು.

ಸೈನ್ಯದ ಬಲ ನಡೆಯದಿದ್ದ ಕಡೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಅಮಾನವೀಯ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಹೇರಿ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸುಗಮಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ, ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ದುಡಿವ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ರಚಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳು ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡವು. ತಮ್ಮ ಕಾಫಿ ಎಸ್ಟೇಟುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು, ರೈಲು ಮಾರ್ಗ ಹಾಕಲು, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗೆರಿಲ್ಲಾ ಮಾದರಿಯ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಸೋಲಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಅರಣ್ಯ ಯಾರದು? ಯಾರು ಅದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕು? ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿರಬೇಕು? ಯಾರಿರಬಾರದು? ಎಂಬೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಂಡವು. ಈವತ್ತಿನ ಸಂರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ, ವನ್ಯ ಮೃಗ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಪುರಾತನ ಕಾಯ್ದೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಬಂದು ೫೬ ವರ್ಷ ಕಳೆದರೂ ಇಲ್ಲಿನ ಅರಣ್ಯನೀತಿ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯ ಯಥಾವತ್ತು ನಕಲಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ The Madras Forest Act ೧೮೬೫ ಎಂಬ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆನಂತರ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಪುನರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

1. The Indian Forest Act 1878
2. The Forest Act 1890
3. The Amanding Act 1891
4. The Indian Forest (Amending) Act 1901
5. The Indian Forest (Amending) Act 1911
6. The Repealing and Amending Act 1914
7. The Indian Forest Amendment Act 1918
8. The Devolution Act 1920

(Report of Committee on Forest and Tribals in India - 1982 p - 54)

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯಾವತ್ತೂ ಮನುಷ್ಯನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಿಂತ, ತನ್ನ ಭೋಗಜೀವನದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಾನು ಉದ್ಧಾರವಾಗಲು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ತನ್ನ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ದೇಶದ ಜನರನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಜೀತಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿತು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿತು. ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಸೋತುಹೋದ ಭೂಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಧೂಳಿಪಟವಾಗಿ ಹೋದವು. ತೋಳ್ಬಲ ಪ್ರಯೋಗವಾಗದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ, ಅಮಾನವೀಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಇವರ ಆಡಳಿತದ ನೆರವಿಗಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಕಾಯ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಯೂ ಒಂದು. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು.

೧. ಭಾರತ, ಆಫ್ರಿಕಾ, ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ಅಮೇರಿಕಾದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಅರಣ್ಯಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯಲು.

೨. ಈ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಅವರನ್ನು ಶ್ರಮದಾಯಕ ದುಡಿಮೆಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಲು.

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಡೆದಂತೆ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತವೆ. ದುರಾಸೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಜಲ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲೆಂದು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಈಜುಬಿದ್ದ ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದ್ದುದು, ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅಮಾಯಕ ಆದಿಮ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಗಳು.

ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಅರಣ್ಯನೀತಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗೆ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಸರ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮಾಯದ ಪರದೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಮಾನವೀಯ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರ ಹೊದಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ, ಸಂರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ದುರದ್ದೇಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಇವರ ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳು ಎರಡು.

೧. ಅರಣ್ಯಗಳು ಭೂಮಿಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತವೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕು.

೨. ವನ್ಯ ಮೃಗಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳ ತಳಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದರ

ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆ ಸರ್ಕಾರದ್ದು.

ಹೀಗೆಂದ ಸರ್ಕಾರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನಗಳ ಹೃದಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಣಿಗಾರಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಬೃಹತ್ ಡ್ಯಾಂಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾವಿರಾರು ಎಕರೆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳದೇ ಕೇಳದೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ನಡೆದುಹೋಗಿವೆ. ಸಂರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಹೋಟಲ್ ಉದ್ಯಮ ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಭೂಮಿ ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಧಾರಾಳ ಗುಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿವೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಉದ್ಯಮಿ ಅರಣ್ಯದ ಮಧ್ಯೆ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲೆಂದು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಕಲ ಸೌಕರ್ಯವನ್ನು ನೀಡಲು ಸರ್ಕಾರ ಗಳು ಮುಂದಾದ ಘಟನೆಗಳು ಜರುಗಿಹೋಗಿವೆ.

ಇನ್ನೂ ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವನ್ಯಮೃಗಗಳು ಸರ್ಕಸ್ಸಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲ್ಪಡುವ ಪಂಜರದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಒಂದು ಕೈ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಪ್ರದಶಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಸರ್ಕಾರ ಈ ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮವನ್ನು ಉತ್ತೇಜನಗೊಳಿಸುವ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸರ್ಕಾರ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತೋ ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕೇವಲ ಆದರ್ಶದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಬಯಸಿದಾಕ್ಷಣ ತನ್ನ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಣ್ಯನೀತಿ ಯಾರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಸಾಹತು ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ ಭಾರತದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಭಾರತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುತೊಲಗಿದರೂ, ತನ್ನ ಮಾಜಿ ವಸಾಹತುಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ವಿರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೀವಂತವಾಗಿಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿತು.

ಈ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ನವೀಕರಿಸಲು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಹಲವು ಆಯೋಗಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿ, ಹಲವು ಪರಿಣಿತರಿಂದ ತಜ್ಞ ವರದಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದ್ದರೊ ಸಹ, ತಜ್ಞರ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದು ಕೇವಲ ಕಾಗದ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು, ಹಲವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕೆ? ಬೇಡವೇ? ಅರಣ್ಯದ ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಯಾರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಬಗೆ ಯಾವುದು? ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅರಣ್ಯದ ಆಚೆಗೆ 'ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹ'ಕ್ಕೆ ಸೇರಬೇಕೆ? ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಅವರು 'ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹ'ಕ್ಕೆ

ಬಂದುಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗತಿ ಏನು? ಎಂಬ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಏನನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸರ್ಕಾರದ ಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಯೋಗ ಗಳು ಅವರನ್ನು 'ಉದ್ಧಾರ' ಮಾಡಲೆಂದೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರದ ಕುರಿತು 'ಅವರ' ಕಲ್ಪನೆಗಳೇನು? ಎಂಬುದೂ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' ಮತ್ತು 'ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಸ್ಲೋಗನ್ನುಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಟ್ಟೆಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಎರ್ರಾಬಿರ್ರಿ ದಾಪುಗಾಲಿಡುತ್ತಿವೆ. ಕಾಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಅಮಾಯಕರು ಈ ಇಬ್ಬಾಯಿಯ ಖಡ್ಗಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಲೇಟೆಸ್ಟ್ ಉದಾಹರಣೆ ಸರ್ದಾರ್ ಸರೋವರ ಆಣೆಕಟ್ಟು.

ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸರ್ಕಾರ ಒಂದು ಇಲಾಖೆಯನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಗೃಹ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣಾ ಸಚಿವಾಲಯದಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಇಲಾಖೆಯಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ರಚಿಸಿದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಿಸಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು. ಅದರಲ್ಲೂ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಿಗಿ ನಿಲುವನ್ನೇ ತಾಳಿತ್ತು. ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ಹೊರಹಾಕ ಬೇಕಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ನಾಶವಾಗಿ, ಅವರ ಸಾಂಘಿಕ ಬದುಕು ವಿಘಟಿತವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ವಿಶ್ವಭಾರತಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ರಾಯ್‌ಬರ್ಮನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ಜನ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಕೇವಲ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆ ಅರಣ್ಯದ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಬದುಕುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅರಣ್ಯದ ಸ್ನಿಗ್ಧ ಪರಿಸರವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾ, ಕಾಡುಗಳ್ಳರಿಂದ, ಕಾಳ್ಗಿಚ್ಚುಗಳಿಂದ ಅರಣ್ಯದ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಈ ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಕುತ್ತು ಬಂದದ್ದು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ, ಕಂಪನಿಯ ಆದಾಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಭೂಗೋಳದ ವಾತಾ ವರಣವನ್ನು ಸಮತೋಲನಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನು ಮಾಡುವ ಒಂದು ಜೈವಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಪರಿಗಣಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ'

(ಡಾ. ರಾಯ್ ಬ್ರರ್ಮನ್ Report of Committe on Forest and Tribals in India ೧೯೮೨).

ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ ಅರಣ್ಯನೀತಿ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳು

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ, ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅನೇಕ ಆಯೋಗಗಳನ್ನು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ನೇಮಿಸಿದೆ. ಸ್ವತಃ ನೆಹರು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳನ್ನ ನೆಹರು ರೂಪಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕಾಡಿನ ಮುಗ್ಧ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಜನ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕದಡಬಾರದೆಂದು ನೆಹರು ಪದೇ ಪದೇ ತಮ್ಮ ಭಾಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಕರೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಡಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಅವರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅವರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಡೆದು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ನೆಹರು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವರದಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಧೇಬರ್ ಆಯೋಗವನ್ನು ನೇಮಿಸಲಾಯಿತು. ಆನಂತರ ಅನೇಕ ಆಯೋಗಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆ ಆಯೋಗಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ.

೧. ಧೇಬರ್ ಆಯೋಗ ೧೯೬೧

೨. ಹರಿಸಿಂಗ್ ಸಮಿತಿ ೧೯೬೭

೩. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೃಷಿ ಆಯೋಗ ೧೯೭೬

೪. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಖಾತೆಯ ರಾಜ್ಯ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನ ೧೯೭೮

೫. ರಾಯ್ ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗ ೧೯೮೨

(Report of Committe on Forest and Tribals in India. p.2,3- 1982)

೬. ಭೂರಿಯಾ ಆಯೋಗ - ೧೯೯೬

ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದ ಜೊತೆ ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಸರ್ಕಾರ ಈಗಾಗಲೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಸಲಹೆಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ಆರೂ ಆಯೋಗಗಳು ನೀಡಿವೆ. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಆಯೋಗಗಳು ಮಾಡಿದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಧೇಬರ್ ಆಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೬೧

ಅ. ಅರಣ್ಯದ ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮೇಲೆ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ

ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯು ಕಾನೂನುಬದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕು.

ಆ. ಅರಣ್ಯದ ಮಧ್ಯೆ ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು, ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಹಾಡಿಗಳಿಗೆ ಬಾವಿಗಳು, ಶಾಲೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅವು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೨. ಹರಿಸಿಂಗ್ ಆಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೬೭

ಅ. ಅರಣ್ಯಗಳ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಉದ್ಯಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ಸಿಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು.

ಆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನೆಲೆಸಿರುವ ಕಡೆ ಈ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಅವರೇ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೩. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೃಷಿ ಆಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೭೬

ಅ. ಸರ್ಕಾರ ಅರಣ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಕಡೆ, ತೋಟಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಕೃಷಿಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು.

ಆ. ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು, ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅವರು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದ ಕಡೆ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಹಂಚಬೇಕು.

೪. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಖಾತೆಯ
ರಾಜ್ಯ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೭೮

ಅ. ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ಘಟಕಗಳಿಂದ, ಅರಣ್ಯದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಗಳ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸರಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಬಂದ ಹಣವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಬಳಸಬೇಕು.

ಆ. ಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಾವು ಸಾಗು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಾಡಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವಂತಾಗಬೇಕು.

೫. ರಾಯ್ ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೮೨

(Committe on Forest and Tribals in India)

ಅ. ಇಡೀ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸಮತೋಲದಲ್ಲಿಡುವ ಮಹತ್ವದ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯಗಳಾಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ತ್ವರಿತ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಬೇಕು.

ಆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರಬೀಳುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸೂಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡವರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವರ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಹಕರಿಸಬೇಕು.

ಇ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನಗಳು, ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ಉದ್ಯಾನಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನೆಲೆಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಕೂಡದು.

೬. ಭೂರಿಯಾ ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೯೬

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಅತ್ಯಂತ ದಿಟ್ಟ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಆಯೋಗವಿದು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಡಿ, ಸರ್ಕಾರದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿ ದತ್ತವಾಗುವ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ಆದಿವಾಸಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯನ್ನು ಸರ್ವಶಕ್ತ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಆಡಳಿತದ ಘಟಕ ವನ್ನಾಗಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಯೋಗ ಹಲವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ.

ಅ. ಗ್ರಾಮಸಭೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ. ಹಾಡಿಯ ಸರ್ವಜನರು ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿ ಹಾಡಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರ.

ಆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಲು ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅಧಿಕಾರ.

ಇ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ವೈಷಮ್ಯ, ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಅವರ ಪದ್ಧತಿ ಯಂತೆ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಇಂಥ ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಅಧಿಕಾರ ಇದೆ. ಗ್ರಾಮದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ನ್ಯಾಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಈ. ಸರ್ಕಾರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಜನರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆದು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರ ಈ ಕಾಯಿದೆ ಅಡಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಉ. ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರವಾಗಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರವಾಗಲಿ, ಜಿಲ್ಲಾ ಪಂಚಾಯತ್ ಆಗಲಿ,

ಯಾವುದೇ ಸರ್ಕಾರವಾಗಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರನ್ನು ಕೇಳದೆ ಗ್ರಾಮದ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಅತಿಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಯೋಜನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಬೇಕು.

ಊ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾರಾದರೂ ಭೂಮಿ ಮಾರಿದರೆ ಒತ್ತುವರಿ ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ವಾಪಸ್ಸು ಪಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರ. ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವಂತ ವಸ್ತು ಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗೆ ಇದೆ.

(ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಎತ್ತಂಗಡಿ! ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ರತ್ನಗಂಬಳಿ!! ಕ.ವಿ.ರಂ. ೨೦೦೦, ಪು. ೬೩, ೬೪)

ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು, ಅರಣ್ಯದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮೇಲೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು, ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅರಣ್ಯದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಂದ ಬಂದ ಆದಾಯವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯದ ಉಳುವಿನ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಆಯೋಗಗಳ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ಕಾರ ಯಾವ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ, ಆ ಉಪಯೋಗವಾದಿ, ಅಮಾನವೀಯ ನೀತಿಗೆ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪರ್ಶ ನೀಡುವ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಆಯೋಗ ಗಳು ತಮ್ಮ ವರದಿಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿವೆ.

ಆದರೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆನಂತರ ನಡೆದ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಆಯೋಗಗಳ ವರದಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯಾಗಲಿ, ಆದಿವಾಸಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಇಲಾಖೆಗಳಾಗಲಿ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತಿಕ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಯಾವ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಲೌಕಿಕದ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ನಾವು ಅನುಸರಿ ಸಿದ್ದು ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು. ಯುರೋಪ್ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅಗಾಧ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅತಿಬೇಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿತು. ಯಾಂತ್ರೀಕೃತ ಕೈಗಾರೀಕರಣದಿಂದ ಅವರ ಉದ್ಯಮಗಳು ಶರವೇಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದವು. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಜರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಸೊರಗಿ

ಹೋದವು. ಯುರೋಪ್ ಜಗತ್ತಿನ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ನಾಯಕನಾಗಿ, ಯಜಮಾನನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿತು.

ಅಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಂಡದ್ದು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಾದರೂ, ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಂಡದ್ದು ಬಂಡವಾಳ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳದ ವಿಸ್ತೃತ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಕಡಿಮೆ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ, ಹೆಚ್ಚು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಬೆಳಗಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪಾಠ ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿ ಹೋದರು. ಮತ್ತು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯುರೋಪ್ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂದರೆ, ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯೇ ಮಾದರಿ ಎಂಬಂತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಯುರೋಪ್, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಬ್ಬೆರಗಿನ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಯುರೋಪಿನ ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಪರಮೋಚ್ಚ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಕಂಡು, ಯಥಾವತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದವು. ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಲ ಕೊಡಲು ಅಮೆರಿಕ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿತ ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕು, ಐ.ಎಂ.ಎಫ್‌ಗಳಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಕುಳಿತವು. ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ಡ್ಯಾಂಗಳು ವಿನಾಕಾರಣ ಎದ್ದು ನಿಂತವು. ನಿಸರ್ಗದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ, ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ, ತಜ್ಞರ ವರದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒದಗಲಿರುವ ಅವಘಡಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಿ ಹೋದ ಯೋಜನೆಗಳು ರೂಪಗೊಂಡುಬಿಟ್ಟವು. ಲಕ್ಷಾಂತರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಪರಿಸರವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧ, ಹಣಕಾಸಿನ ನೆರವು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕ್‌ನ ಬೆದರಿಕೆಯ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ದಾರ್ ಸರೋವರ್ ಆಣೆಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಯಾರ ಅಳಿವು ಉಳುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸದೆ ಈಗ ಆ ಆಣೆಕಟ್ಟೆಯ ಎತ್ತರವನ್ನು ಮುಗಿಲೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇಡೀ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಡಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಕಾಡು ಜನರಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವರ ಉತ್ಪಾದನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಣ್ಯವನ್ನ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ದುರಾಸೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ, ನೀರು ಸಿಗುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವರು ಕೃಷಿಗಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಾಗು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಈ ಕೃಷಿಭೂಮಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಯಾವುದೋ ಕಾನೂನಿನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಹಾಕುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ, ಅಮಾಯಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಾಗರಿಕರ ಈ ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಅರ್ಥವಾಗದ ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದ ಇವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ

ಮಾತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಒಮ್ಮೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲನೆಲೆಗಳಿಂದ ಒಕ್ಕಲೆದ್ದು ಹೋದರೆ ಹೊಸ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಷ್ಟು ತಲ್ಲಣಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆ ಅವರದು ಕರುಳು ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪರಿಸರದ ಜೊತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಯಾವ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತೂ ಗೌರವಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇದು ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾನೂನು ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾನವತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬೇಕಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡದ ಕಾನೂನುಗಳು ಏನನ್ನು ತಾನೇ ಸಾಧಿಸಿಯಾವು? ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲು ಬಯಸಿದರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಿ ತಕರಾರು ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವರ ಲೌಕಿಕದ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಸಹ ತನ್ನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿಸದೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರ ಸುತ್ತಲ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವ ಮಾನವಮುಖಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಇನ್ನಾದರೂ ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಿರೂಪಗಳಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಘಾಸಿಗೊಳ್ಳುವುದು ಬೇಡ. ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಕೇರಳದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ತಮಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಭೂಮಿಯ ಕುರಿತು, ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತು ಹೋರಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸುದೀರ್ಘ ೨೮ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಬಂದುಹೋದ ಎಲ್ಲ ಸರ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಶಾಂತಿಯುತ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ಕಾರದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ, ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿತನ, ಉದಾಸೀನತೆ, ಪಕ್ಷಪಾತ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ವಂಚನೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ದಿನ ತಾನೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ನಿತ್ಯದ ಬವಣೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ದುಡಿವ ವರ್ಗಗಳ ಬದುಕು ಇಂದಿನ ಜಾಗತೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ದುರ್ಬರವಾಗಿದೆ ಎಂದು, ನಿತ್ಯ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೈತರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳದ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಕೃಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿವೆ. ರೈತರು ಹೋರಾಟವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯಂತಹ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಾಡಿನ ದುಡಿವವರ್ಗ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕೊಂದುಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಆತ್ಮದ್ವೇಷದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೀನಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಪೋಲೀಸರನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾನೂನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗೋಲಿಬಾರ್‌ಗೆ ಆದೇಶಿಸಿದ ಸರ್ಕಾರ, ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿದ ಕಾನೂನನ್ನು ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಆದೇಶವನ್ನು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂತಲ್ಲ, ಅದು ಕಾನೂನಿನ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲವೇ? ಯಾವ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಜೀತ, ಕೂಲಿಯಂತಹ ಅತಂತ್ರ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯದ ಮೂಲಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಎಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಸಹನೆಯಿಂದ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಒಂದೆರಡು ವರ್ಷದ ವಿಳಂಬವಲ್ಲ, ಸತತ ೨೮ ವರ್ಷಗಳ ಸರ್ಕಾರದ ಅಖಂಡ ವಂಚನೆಯನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅವುಡುಗಚ್ಚಿ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನ ಹಸಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ, ಸತತ ೨೮ ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಹಸಿವಿನ ಪರಿಣಾಮ. ವಿದೇಶಿ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ, ಗ್ರಾಸಿಮ್‌ನಂತಹ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಲಜ್ಜವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಮುಂದಾಗುವ ಸರ್ಕಾರ ಅಮಾಯಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದೆ.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಕೇರಳದ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ 'ಆದಿವಾಸಿ ಗೋತ್ರ ಮಹಾಸಭಾಕ್ಕೆ' ಮಾವೋವಾದಿಗಳ ಗುಪ್ತ ಬೆಂಬಲವಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಇಬ್ಬರು ಮಂತ್ರಿಗಳನ್ನು ಒತ್ತೆಯಾಳುಗಳನ್ನಾಗಿ ಅಪಹರಿಸುವ ಅತಿರೇಕವನ್ನು ಯಾವ ಸರ್ಕಾರ ತಾನೇ ಸಹಿಸೀತು ಎಂದು ಪತ್ರಿಕಾ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವ ಕಲ್ಯಾಣ ಮತ್ತು ಜನತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಕಿಂಚಿತ್ತು ಗೌರವವಿಲ್ಲದ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಬಗೆಯ ಅಪ್ಪಟ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬಲ್ಲನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಇಂಡಿಯಾದ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವವಾದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಷಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಡೆಮಕ್ರಾಟಿಕ್ ಆಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ದಲಿತರ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗೆಲ್ಲ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಜ್ಞ ಸಮಿತಿಯ ವರದಿಗಳು, ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳ ತೀರ್ಪುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಯೋಗದ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಭಾರತದ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ನ್ಯಾಯಾಲಯವಂತೂ ಸಮತಾ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ) ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಒಡೆತನದ ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸುದೀರ್ಘ ತೀರ್ಪೊಂದನ್ನು ನೀಡಿತು. 'ಭೂಮಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ದತ್ತವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಆಸ್ತಿ, ಅದು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ಥಿರಾಸ್ತಿ, ಭೂಒಡೆತನದಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆ, ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು

ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಂವಿಧಾನ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು' (Journal of the NHRC - B.D. Sharma - 112). ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಒಡೆತನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯ ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು, ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಿದ್ದ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆದಾಗೆಲ್ಲ ಸರ್ಕಾರಗಳು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಗುರಾಣಿಯನ್ನು ಅಡ್ಡ ಹಿಡಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ದಟ್ಟ ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಭಾರತದ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳು ನುಂಗಿ ಹಾಕಿವೆ. '೧೯೫೧ರಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಗಂಭೀರ ತೊಂದರೆಗಳೀಡಾದ ೨೧.೩ ಮಿಲಿಯನ್ ಜನರಲ್ಲಿ ೮.೫೪ ಮಿಲಿಯನ್ ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸೇರಿದ್ದಾರೆ' (B.D. Sharma - 101).

ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನನ್ನ ಜೀವಂತವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸಿದಾಗೆಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಇನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಮುಂದಿವೆ. ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಂತಹ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಮಾಜಗಳ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಹಲವು ರಾಜಕೀಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗೆಲ್ಲ ಸರ್ಕಾರಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂಬ ಹುಸಿ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಹುಸಿ ಭ್ರಮೆಗಳ ಹಿಂದೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಹುನ್ನಾರಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಮರ ಕಡಿಯುವುದನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುವ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಅರಣ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮರುಗುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ, ಯಾವ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳೂ ಅರಣ್ಯ ರಕ್ಷಿಸುವ ಪಾಠ ಹೇಳಿ ಕೊಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸರ್ಕಾರಗಳಿಗೂ ಹೊರೆಯಾಗದೆ, ದುಡಿದು ನಿತ್ಯ ತಮ್ಮ ಬವಣೆಗಳಿಗೆ ತಾವೇ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಗಳ' ಕುರಿತು ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸುವ 'ರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ'ಗಳಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸಿ, ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಖಾಸಗಿಯ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ವಿರೋಧಭಾಸಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಕಾಪಾಡುವ ಸರ್ಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳ ಉಪಯುಕ್ತ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಎಂ.ಪಿ.ಎಂ.ನಂತಹ, ಕೆ.ಐ.ಓ.ಸಿ.ಎಲ್‌ನಂತಹ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಡೈನಮೇಟ್ ಸಿಡಿಸಿ ಗಣಿಗಾರಿಕೆ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕೇರಳ ಸರ್ಕಾರ ಗ್ರಾಸಿಮ್‌ನತಂಹ ಜವಳಿ ಉದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಮುತಂಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರ ಎಕರೆ ಜಮೀನನ್ನು ಯಾವ ಕಾಯ್ದೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿತು? ನಾಗರಹೊಳೆಯ ಅಭಯಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾಜ್ ಹೋಟೆಲ್ ಕಟ್ಟಿ ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಲು ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾನೂನೆಂಬುದು ಅಡ್ಡಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಸರ್ಕಾರದ ವಿರೋದಭಾಸದ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿ ತುಂಗಾನದಿಯಂತಹ ನದಿ ಇಂದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಹಂತ ತಲುಪಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿರುವ ಹಲವು ಡ್ಯಾಂಗಳು, ಕೈಗಾದಂತಹ ಅಣು ವಿದ್ಯುತ್ ಸ್ಥಾವರ ಅಲ್ಲಿನ ಜನತೆಯನ್ನು ಭಯದ ನೆರಳಲ್ಲೇ ಬದುಕುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಶಾಹಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ ಸರ್ಕಾರ, ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತಾನು ಈ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಡಿ ಜನತೆಯಿಂದ, ಅವರ ಆಶಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಚುನಾಯಿತನಾಗಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರ್ಕಾರಗಳೂ ಮರೆಯುತ್ತವೆ.

ಈ ದೇಶದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಗೌರವಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬಲ್ಲದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯೋಗಗಳು ಅನೇಕ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ರಾಯರ್ ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗ, ಭೂರಿಯಾ ಸಮಿತಿ ಆಯೋಗಗಳ ಮಹತ್ವದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನ ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿಯ ಮೂಲಕ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲು ರಾಜಕೀಯ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರಗಳು ತೋರಿಸ ಬೇಕಿದೆ. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಒತ್ತಡಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಕಡಿದು ಹೋಗಬಾರದು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಇಂದಿನ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ರಾಜಕೀಯ ಚಲನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ರೂಪಗೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಲೆತಗ್ಗಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ಅಮಾಯಕ ಸಮಾಜಗಳ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸದ ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕೇವಲ ಭಾವುಕ ಅವಲಂಬನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು.

ಅವಲೋಕನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಎತ್ತಂಗಡಿ! ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ರತ್ನಗಂಬಳಿ!!, ಪ್ರ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಮೋಚನಾ ರಂಗ, ೨೦೦೦

೨. P.C. Sen, *National Human Rights Commission*, Journal Vol-I, 2002, National Institute of Human Rights, NLSIU, Bangalore-2002

೩. K.S. Singh & others, *People of India - Kerala* - (3-Volums) Vol-XXVIII, G Anthrpological Survey of India - N. Delhi 2002

೪. *Survey of the Environment* - 2002, The Hindu

೫. *Report of Committe on Forest and Tribals in India*, Government of India, Ministry of Home affairs, NewDelhi, 1982

೬. *The Tribes and Castes of Cochin*, L.K. Ananthakrishna Iyer, Cosmo publications, New Delhi, 1981

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು

೧. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ

೨. Front line

೩. The Week

೪. The Hindu

೫. India Today



ನಿಮ್ಮ ಕೈಗಳಿಗೆ ರಕ್ತ ಮೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ*

ಮೂಲ : ಅರುಂಧತಿ ರಾಯ್

ಅನು : ಸಂಪಾದಕರು

ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಸಂಭವಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಘಟನೆ ಅದೇ ತರಹದ್ದು.

ಕೇರಳದ ಅತ್ಯಂತ ಬಡ ಮತ್ತು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಯುತ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ನಡೆಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಸರಕಾರ ಕೈಗೊಂಡ ಅಮಾನವೀಯ ಕ್ರಮಗಳೆಲ್ಲ ಇಂದು ಕೇರಳ ರಾಜ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿವೆ. ಬಡವರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಈ ಹೋರಾಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಜೂಜಿನಂತೆ, ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿಯಲು ನಡೆಸುವ ಕ್ಷುದ್ರ, ಕ್ಷುಲ್ಲಕ, ಹೋರಾಟಗಳಂತಹ ಹೋರಾಟವಲ್ಲ ಇದು. ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರರಹಿತ ಬಡವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ನೇರ, ನೈಜ ಹೋರಾಟವಿದು. ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಗೆ ದಂತ ಕಥೆಯಾಗಿ ಬಿಡಬಲ್ಲ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆ ಇದು.

ನಾನು ಈಚೆಗೆ ಮುತಂಗಾ ಅಭಯಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ್ದೆ. (ಈ ಅಭಯಾರಣ್ಯದ ಬಹುತೇಕ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಾಸಿಮ್ಸ್ ಗ್ವಾಲಿಯಾರ್ ರೇಯಾನ್ಸ್ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಾಗಿ ನೀಲಗಿರಿ ಬೆಳೆಯಲು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈಚೆಗೆ ಈ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಮುಚ್ಚಿದೆ.) ಇಲ್ಲಿಯೇ ಕೇರಳದ ಪೋಲೀಸರು ನೂರಾರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿದ್ದು. ಗೋಲಿಬಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಗಾಯಗೊಂಡ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ದಾಖಲಾಗಿದ್ದ ಸುಲ್ತಾನ್ ಬತೇರಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೂ ನಾನು ಬೇಟಿ ನೀಡಿದ್ದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಭಯಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಹೋಗಿಬಂದೆ. ಕ್ಯಾಲಿಕಟ್ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಪೋಲೀಸರ ಲಾಠಿಗಳಿಂದ ಹಿಂಸಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಈಗ ಚೇತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಿ.ಕೆ. ಜಾನು ಮತ್ತು ಗೀತಾನಂದನ್ ಅವರನ್ನು ಸಹ ಭೇಟಿಯಾಗಿದ್ದೆ. ಮತ್ತು ಗೋಲಿಬಾರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಂಡ ಅನೇಕರ ಜೊತೆ ನಾನು ಮಾತಾಡಿದ್ದೇನೆ.

ಕೇರಳ ಪೋಲೀಸರು, ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ನೂರಾರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಆ ಗುಂಪಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು, ಮಕ್ಕಳು, ಪುಟ್ಟ ಕಂದಮ್ಮಗಳು, ವೃದ್ಧರೂ ಇದ್ದರು: ಇಂತಹ ಅಸಹಾಯಕ ಗುಂಪಿನ ಮೇಲೆ ಪೋಲೀಸರು ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನೇ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಘಟನೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ನನಗೆ ಜಾಲಿಯನ್ ವಾಲಬಾಗ್ ಘಟನೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂತು. ಗೋಲಿಬಾರನ್ನು ಕಂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅಂದಿನ ಪೋಲೀಸ್ ದೌರ್ಜನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರು ಕೇವಲ ಇಬ್ಬರು ಎಂಬ ಸರಕಾರದ ಹೇಳಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸುಳ್ಳಿನದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ನಾನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶಿಗಳು, ಅಂದಿನ ಗೋಲಿಬಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದರು.

ನಡೆದುಹೋದ ಈ ದೌರ್ಜನಕ್ಕೆ ಯಾವ ನ್ಯಾಯಯುತ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಲಿ, ಕ್ಷಮೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಒತ್ತೆಯಾಳುಗಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟೇ ಪೋಲೀಸರನ್ನು ಉದ್ರೇಕಿಸಿತು ಎಂಬ ಪೋಲೀಸರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.

ಶಾಂತಿ ಸಂಧಾನದ ಮಾತುಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೂ ಮಾಡದೆ, ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿ ಚಳುವಳಿಗಾರರ ಮೇಲೆ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿರುವುದು, ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವದ ಕುರಿತು, ಕೇವಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪೋಲೀಸರ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ಒತ್ತೆಯಾಳಾಗಿದ್ದ ಅರಣ್ಯ ಸಿಬ್ಬಂದಿಗಳ ಜೀವಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಈ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಸರ್ಕಾರಗಳೂ ಈ ಬಗೆಯ ಅಪಹರಣ ಮತ್ತು ಒತ್ತೆಯಾಳು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳಿಲ್ಲ. ಪೋಲೀಸ್ ಪೇದೆಯನ್ನು ಯಾರು ಕೊಂದರೋ ಅವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಘಟನೆಗೆ ಇಡೀ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಆದಿವಾಸಿ ಗೋತ್ರ ಮಹಾಸಭಾ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಹೊಣೆ ಮಾಡಬಾರದು. ಈ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಇವರಾರು ಕಾರಣರಲ್ಲ.

ಗೋಲಿಬಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಗಾಯಗೊಂಡು ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮಗಾಗಿರುವ ಗಾಯಗಳಿಂದ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಘಾಸಿಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ನಡೆದುಹೋದ ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಕಳೆದು ಕೊಂಡ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಕಳವಳಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಗಲಭೆಯ ನಂತರ ಈವತ್ತಿಗೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುವ ಹಲವು ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳೂ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಪೋಲೀಸರ ಲಾಠಿ ಏಟಿನ ಬಿರುಸಿಗೆ ತನ್ನ ತೋಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಗುವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಕುಸಿದುಹೋದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಮಗು ಇಂದಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನ ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸತ್ತಿದ್ದರೋ, ಬದುಕಿದ್ದಾರೋ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಂಗೆಟ್ಟು ಅಭಯಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕುಗಾಣದೆ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಈಗಾಗಲೇ ಗೋಲಿಬಾರ್ ನಡೆದು ಒಂದು ವಾರ ಕಳೆದುಹೋಗಿದೆ. ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಯಾರೂ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಕಳೆದುಹೋದವರ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಅಥವಾ ಜೈಲಲ್ಲಿರಬಹುದೆಂದು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಯಾರಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೆಡೆ ಇರಲಿ, ತಮ್ಮ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸಾಂತ್ವನ ಹೇಳುವವರೂ ಇಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುವ ತಮ್ಮ ಬಂಧುಗಳ ಕುರಿತು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ, ದುಃಖಿತರಾಗಿ ದಿನಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನೀವೇ ಅವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ದಯವಿಟ್ಟು ಯೋಚಿಸಿ.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಪೋಲೀಸರು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಭೀಕರವಾಗಿ ಬೆದರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಗುಡಿಸಲುಗಳಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ತಮಗಿಚ್ಚೆ ಬಂದವರನ್ನು ಗುಡಿಸಿಲಿಂದ ಆಚೆಗೆಳೆದು

ಬಂಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಈಗ ಪೋಲೀಸರು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಕುರಿತು ಏನೊಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗದಂತೆ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಕೂತಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟ ಆದಿವಾಸಿ ವಸತಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಯಭೀತ ಕೆಲವೇ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಅಮಾಯಕ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಆ ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಗರಬಡಿದು ಹೋಗಿದೆ. ಈಗ ಅಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ, ಎಲ್ಲರೂ ಓಡಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನ್ಯಾಯಯುತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡುವ, ನಿಷ್ಕರುಣೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಆಟವಿದು. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಚಲನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ನುರಿತ ಆಟಗಾರರೇ ಈ ಅಮಾನವೀಯ ಪಂದ್ಯವನ್ನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕಥೆ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪತ್ರಕರ್ತರನ್ನು ಕ್ಯಾಮರಾಮನ್‌ಗಳನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಬೆದರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೋಲಿಬಾರ್ ಆದ ಹದಿನೈದು ಗಂಟೆಗಳ ನಂತರ ಪೋಲೀಸರು, ಗೋಲಿಬಾರ್ ನಡೆದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮದ ಯಾರೂ ಹೋಗದಂತೆ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೋಲೀಸರ ಈ ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಭಯಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಕೂಲಿಗಾಗಿ ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಹೆದರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಸಾಯುವಂತಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ರೇಷನ್‌ಕಾರ್ಡುಗಳೂ ಸಹ ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟುಹೋಗಿವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ, ತಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ಈ ಪತ್ರದ ಮೂಲಕ ನಾನು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ವಿನಾಕಾರಣ ಬಂಧಿಸಿ ಜೈಲಲ್ಲಿಡಲಾಗಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ದಯವಿಟ್ಟು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿ, ಅವರನ್ನು ಅವರ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ತಲುಪಿಸಿ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಜನ ತಾವು ಹೊಂದಿದ್ದ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಸ್ವತ್ತುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಉಡಲು ಬಟ್ಟೆ, ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಆಹಾರಗಳಿಲ್ಲ. ನೀರು ತರಲು ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಪಾತ್ರೆಯಿಲ್ಲದೆ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ.

ಮುತಂಗಾದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಗೋಲಿಬಾರ್ ಬಗ್ಗೆ ಪತ್ರಕರ್ತರು ಮಾಡಿದ ವರದಿಗಳ ಕುರಿತು ನೀವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಗೋಲಿಬಾರ್‌ಗೆ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ಅವಘಡಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವೆಲ್ಲ ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ೨೦೦೨ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ ಒಳಗಾಗಿ ೫೩,೦೦೦ ಸಾವಿರ ಆದಿವಾಸಿ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಕೇರಳದ ಸರ್ಕಾರ ಭೂಮಿಯನ್ನು ವಿತರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ವಾಗ್ದಾನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದುಹೋಗಿವೆ. ಕೇರಳದ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಕುತಂತ್ರದಿಂದಲೇ ಈ ವಾಗ್ದಾನವನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ೨೮ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮುರಿಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಇದು ಯಾರೂ

ಕ್ಷಮಿಸಲಾಗದ ಹೇಯ ಕುತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು ಮುರಿದುಬಿದ್ದ ಕನಸುಗಳ, ಚೂರಾದ ಮಡಿಕೆ ಚೂರುಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ.

ಸಾರ್ ನಿಮ್ಮ ಕೈಗಳಿಗೆ ರಕ್ತ ಮೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ನೀವು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ.

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಲಹೆ, ದಯವಿಟ್ಟು ಆ ನೀಲಗಿರಿ ಪ್ಲಾಂಟೇಷನ್ನನ್ನು ಮೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಡಿ, ಅಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಬಂದೂಕುಗಳು ತಮ್ಮ ಬಲ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ಬೇಡ. ಅಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಪೋಲೀಸ್ ದಳಗಳು ಪಿಕ್‌ನಿಕ್ ಮಾಡಿವೆ. ಆ ಸುಂದರ ನಿಸರ್ಗ ತಾಣವನ್ನು ಯುದ್ಧ ಭೂಮಿಯಾಗಿಸಿದ ಪೋಲೀಸರು ಬಿಸಾಡಿದ ಪ್ಲಾಸ್ಟಿಕ್ ತಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಲೋಟಗಳು ಚೆಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾಗಿ ಬಿದ್ದು ಆ ಪ್ರದೇಶ ವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಭೀಕರವಾಗಿಸಿವೆ. ಸಾವಿರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಆದಿವಾಸಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ಅಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ವಾಸ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಏರುಪೇರಾಗದ ಸಹಜ ನಿಸರ್ಗದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಈ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಾಯುವ ಪೋಲೀಸರು ಒಂದುಹೊತ್ತಿನ ಊಟಮಾಡಿ ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗದ ಕೊಳೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಬಿಸಾಡಿ ಹೋಗಿದ್ದರಿಂದ ಏರುಪೇರಾಗಿದೆ.

* ಮುತಂಗಾ ಘಟನೆಯ ನಂತರ ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕಿ ಅರುಂಧತಿ ರಾಯ್ ಕೇರಳದ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದ ಅನುವಾದ. ಕೃಪೆ : ದಿ ಹಿಂದು, ೨೮.೨.೨೦೦೩

೧೯

ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್

ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

"ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ನಾನು ದುಃಖ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡೆ. ನಿರಾಸೆ ಮತ್ತು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅದು ನನ್ನನ್ನು ಅವಾಸ್ತವ ದಿಂದ ವಾಸ್ತವದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಸಿತು."

ಪಾದ್ರಿಯಾಗಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಾನವಪ್ರೇಮಿಯಾಗಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಬದುಕನ್ನು ಗಿರಿಜನರ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ತೆತ್ತುಕೊಂಡ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಮಾತುಗಳಿವು. ಮಧ್ಯಭಾರತ ಮತ್ತು ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಗಿರಿಜನರ ಒಡನಾಡಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಉಸಿರಿನವರೆಗೂ ಅವಿರತವಾದ ಸೇವೆಗೈದ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್ ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜ ಸೇವಕನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ಹೌದು. ಅವರ ಅನೇಕ ಬರಹ ಗಳು ಇಂಡಿಯಾದ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಹೌದು. ಇಂಡಿಯಾದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಜೀವನ ವಿವರ ಮತ್ತು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಕೆಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ೧೯೦೨ರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಹ್ಯಾರ್ ವೆರಿಯರ್ ಹೋಲ್‌ಮನ್ ಎಲ್ವಿನ್ ಬಹು ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಪಾದ್ರಿ ತಂದೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಚರ್ಚ್‌ನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ತಾಯಿ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್‌ರನ್ನು ಹಾಗೂ ಮತ್ತೆರಡು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಸಾಕಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾಳೆ. ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪದವೀಧರ

ನಾಗುವ ಎಲ್ವಿನ್ ಅಷ್ಟರಲ್ಲಾಗಲೇ ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತಾರೆ. ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್‌ಗೆ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಆಶಯದಂತೆ ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಚರ್ಚ್‌ನ ಮಿಷನರಿ ಕೆಲಸವೇ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವೈಟ್ ಮಿಷನರಿಯಾಗಿ ೧೯೨೭ರಲ್ಲಿ ಕೊಲಂಬೋ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಪೂನಾಕ್ಕೆ ಬರುವ ಎಲ್ವಿನ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸೇವಾಸಂಘದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ವಾಪಾಸಾಗಿ ಮತ್ತೆ ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾರೆ.

ಅದು ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಉತ್ತುಂಗ ಕಾಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಪ್ರಭಾವ. ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಎಲ್ವಿನ್ ಸಾಬರಮತಿ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆಯಸ್ಕಾಂತದಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯಂಥ ವಿನೂತನ ವಿಚಾರಗಳು ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಆ ಪ್ರಭಾವ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಂದರೆ ಅದೇ ವರ್ಷ ಅವರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸೇವಾಸಂಘ ತ್ಯಜಿಸಿ ಸಾಬರಮತಿ ಆಶ್ರಮ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಜೀವನದ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯ ಕಣ್ಣು ಕೆಂಪಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಮ್ಮೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಅವರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮರುಳದಂತೆ ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ತಡೆಯುವ ಆದೇಶ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರಿಗೆ ಹೋಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಎಲ್ವಿನ್ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಭಾರತದ ನೆಲಮುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಬರಮತಿ ಆಶ್ರಮ ಎಲ್ವಿನ್‌ರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅನುಭವ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸರಳತೆ, ನಿರ್ಮಲ ವಾತಾವರಣ, ಶಿಸ್ತು, ಮಿತವಾದ ಸಸ್ಯಾಹಾರ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಎಲ್ವಿನ್‌ರಿಗೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ರೂಢಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಬರಮತಿ ಆಶ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ದೇಶಭಕ್ತರ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಚಿಂತಕರ ಅವಿರತಗೋಷ್ಠಿಯ ತಾಣವೂ ಅದು. ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ವಿನರಿಗೆ ಮಹದೇವ ದೇಸಾಯಿ, ಮೀರಾಬೆನ್, ವಲ್ಲಭಾಯಿಪಟೇಲ್, ಕೃಪಲಾನಿ ಮುಂತಾದ ಗಣ್ಯರ ಪರಿಚಯ ಹಾಗೂ ಗೆಳತನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನಿಕಟತೆ ಎಲ್ವಿನ್‌ರನ್ನು ಅಪ್ಪಟ ಭಾರತೀಯನನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. "ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸಂಪರ್ಕ ನನ್ನನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದ ಜೊತೆ ಬೆಸೆಯಿತಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನನ್ನನ್ನು ಅಪ್ಪಟ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜೆಯನ್ನಾಗಿಸಿತು" ಎಂದು ಅವರ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆ ಪರಿಚಯದ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಬರಮತಿ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ವಿನ್‌ರಿಗೆ ದೊರೆತ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗೆಳೆತನವೆಂದರೆ ಶಾಮರಾವ್ ಹಿವಾಳೆ ಅವರದು. ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸ್ನೇಹ ಆ ಮುಂದಿನ ಅವರ ಸಾಧನೆಯ ಹಾದಿಗೆ ಒಂದು ನಿರಂತರ ಸೇತುವೆಯಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿತು.

ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಹಾಗೇ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಜಮ್ನಾಲಾಲ್ ಬಜಾಜ್ ಅವರು ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಗೊಂಡ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅವರ ನಡುವೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆ ಎಲ್ವಿನ್‌ರಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಷಯ ಪ್ರೇಮಿಯೂ, ಪ್ರಾಚೀನ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆದ ವೆರಿಯರ್‌ಗೆ ಬಜಾಜರ ಸೂಚನೆ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೆಳೆಯ ಶಾಮರಾವ್ ಹಿವಾಲೆ ಅವರ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಗೊಂಡರ ನಾಡಿನೆಡೆಗೆ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ವಾರ್ಧಾ, ನಂತರ ಬೇಟುಲ್‌ಗಳಿಗೆ ತೆರಳುವ ಎಲ್ವಿನ್, ಅಲ್ಲಿಂದ ಎತ್ತಿನ ಗಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಮಹದಾರಣ್ಯದ ಒಳಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನ ಈ ಪಯಣವನ್ನು ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸೊಗಸಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಎಲ್ವಿನ್ ಇದೊಂದು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮರೆಯಲಾರದ ಕ್ಷಣವೆಂದು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ, ಬೇಟುಲ್‌ನಿಂದ ಹತ್ತಾರು ಮೈಲಿ ಪಯಣಿಸಿ ಅನತಿದೂರದ ಕಾರಂಜಿಯಾ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಮರಾವ್ ಜೊತೆ ಗೂಡಿ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ತೆರೆದ ಆಶ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಪಾದ್ರಿ ಕುಟುಂಬದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಯುವಕನೊಬ್ಬ ಕ್ರಿಸ್ತಮತವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೇವಲ ಪಾದ್ರಿಯಾಗುವ ಬದಲು, ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ತಿರುವು ಪಡೆದು ಅರಣ್ಯಗರ್ಭದೊಳಗೆ ನೆಲೆ ನಿಂತದ್ದು ಇವತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸ. ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಈ ತೀರ್ಮಾನ, ಅವರ ಅನೇಕ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸ್ನೇಹಿತರೇ ಟೀಕಿಸಿರುವಂತೆ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಆದ ನಷ್ಟವಾದರೂ, ಕಗ್ಗತ್ತಲ ಖಂಡದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ತುಮುಲಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಗಿರಿಜನರ ಪಾಲಿಗೆ ಅಪಾರ ಲಾಭದ ನಿರ್ಧಾರವದು. "ಈಗಲೂ ಕೂಡ ನಾನು ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಪುರಾತನ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನಾದರೂ ನನ್ನ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಬಹುದೂರದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ವಾಸಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಗಿರಿಜನ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣೊಡನೆ ಮದುವೆಯಾದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನನಗೆ ತಕ್ಕ ಗೌರವವೂ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಪ್ರೀತಿ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಅಲ್ಲಿ ಅರಿತೆ. ಅದು ಅಸತ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ನನ್ನನ್ನು ನಡೆಸಿತು" ಎಂದು ಎಲ್ವಿನ್ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪಾದ್ರಿಯಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಭಾವಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬದುಕುಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ವಿನ್ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಕಾಡಿನ ನಡುವಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಘಟನೆಯಾದರೂ ಚರಿತ್ರೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆ ಅದು.

ಗೊಂಡರಿಗಿಂತಲೂ ಒಳಭಾಗದ ಮಹದಾರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಬೈಗಾ ಜನರ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಎಲ್ವಿನ್ನರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸಲೋಕವನ್ನೇ ಕಂಡಂತಾಯಿತು. "ಬೈಗಾ ಜನರ ಅರಣ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ಮೈಲಿಗಳ ದೂರ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ

ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ನಿಸರ್ಗವೇ ಮೈವೆತ್ತಿ ನಮ್ಮ ಜೊತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು" ಎಂದು ಎಲ್ವಿನ್ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ವಿನ್ ಗೊಂಡರ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮಾರುಹೋದರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬೈಗಾ ಜನತೆಯ ಸರಳತೆ, ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಅವರ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ವಹಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಬೆರಗಾಯಿತು ಎಂದು ಎಲ್ವಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಅಪ್ಪಟ ಖಾದಿ ತೊಟ್ಟ ಬಿಳಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಅವರಷ್ಟೇ ಸರಳವಾಗಿ ಅವರ ಜೊತೆ ಬೆರೆಯುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಜನ ಎಲ್ವಿನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರೀತಿಯ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ವಿನ್ 'ಗೊಂಡಸೇವಾ ಮಂಡಲ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ಗಿರಿಜನರ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ನೆರವಿನ ದೀವಿಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಲ್ಲಾಗಲೇ ಆ ಮಹಾದಾರಣ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹೊರಗಿನ ಸಂಪರ್ಕಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಇಡೀ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಉತ್ಪನ್ನದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಂದಿನ ಸರ್ಕಾರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಿಯಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. "ಗಿರಿಜನರು ಇರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿ ಸೊಗಸು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದುರಾದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕೊನೆಯ ಆಡಳಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾದ ಮೇಲೆ ವಕ್ರತೆಯ ಅಲೆ ಹರಿದುಬಿಟ್ಟಿತು. ಟಾಗೂರರು ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಎಷ್ಟು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ಬಹು ಅಗ್ಗದ ವಿದೇಶಿ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ತಂದು ಹಾಕಲಾಯಿತು. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ರೀಚ್ ಅವರು - ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ಅಗಾಧವೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಅಸಹ್ಯ ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಆ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯ ಮುಖವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಇದು ಇಂಡಿಯಾದ ಜೀವನದ ಯಾವ ಅಂಗವನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಂಡಿಯಾದ ಚಿತ್ರಕಲೆ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಕಲುಕಿದವು. ರಾಶಿಗಟ್ಟಲೆ ತಯಾರು ಮಾಡಿದ ಗಿರಣಿ ಬಟ್ಟೆಗಳು ಇಂಡಿಯಾದ ಕೈ ಮಗ್ಗದ ಕೈಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸಾಯಿಸಿಯೇ ಬಿಟ್ಟವು. ಪುನಃ ಆ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಚೇತರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಳಿದದ್ದು ತೀರಾ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಮಾದರಿಗಳು ಅಥವಾ ನಿತ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಯಾರಾದವು ಮಾತ್ರ. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಸರ್ಕಾರಿ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಪೋಲೀಸ್ ಲೈನಿನಂತಿವೆ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಕ್ಕಸುಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ನಾವು (ಅಧಿಕಾರದವರು) ಕಟ್ಟುವ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲೆಯಾಗಲೀ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದನ್ನು ಮರೆತರೂ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತೇಜಕಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ವ್ಯಾಪಾರ ದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ

ಕೆಟ್ಟ ರುಚಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಬಾರದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದೇ ಕೊನೆಗೆ ಗೆಲ್ಲಬೇಕು. ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನ ಅದನ್ನು ಗೆದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಹಾಳಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಆ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನ ಈ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಬಾರದೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಅವರಿಂದ ಈ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರೇರಣೆ ಆಗಬೇಕು ಎಂದು ನನ್ನ ಅರ್ಥ... ನನಗೆ ಅನೇಕ ಸಲ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ಗಿರಿಜನ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಮೇಲಿನ ಆಡಳಿತ ಕವಿಗಳ ಮತ್ತು ಕಲಾವಂತರ ಕೈಯಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಕಾಡಿನ ನಿಜವಾದ ಪಾಠ... ನನಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು, ಅದೇನೆಂದರೆ, ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯಶೀಲ ಯೋಜನೆಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲೆಂದರೆ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳಿಗಾಗಿ, ಇದ್ದ ಸುಖವನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಕಳೆದ ಸುಖವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರೇಮದ ಪ್ರಕಟಣೆ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು..." (ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನರ ಗಿರಿಜನ ಪ್ರಪಂಚ - ಅನು ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ.)

ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ಅಗಾಧವೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಅಸಹ್ಯ ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಆ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯ ಮುಖವಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಹರ್ಬರ್ಟ್ ರೀಚ್ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ವಿನ್ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ತಕರಾರುಗಳಿದ್ದವು. ಆಗಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರೂ ಗಿರಿಜನರನ್ನು 'ಹಿಂದೂ' ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತರಬೇಕೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೆ ಭಾರತದ ಬಿಡುಗಡೆಯೊಂದೇ ಮುಖ್ಯ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಹಿಂದೂಗಳಾಗಿ ಉಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ನಷ್ಟ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ಅವರಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಎರಡು ಅವರು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಅವರಿಗಿರುವ ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದ ಎಲ್ವಿನ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಂಥ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಗಿರಿಜನರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಆಂದೋಲನವನ್ನೇ ಅವರು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡರು. ಗಿರಿಜನರ ಆಹಾರಕ್ರಮ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯಬೇಕು. ಅವರ ಪಾನೀಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಕೂಡದು.

ಬೇಟೆ ಮಾಡುವುದು ಅವರ ಹಕ್ಕು. ಅದನ್ನು ಎಂದೂ ಕಸಿಯಕೂಡದು. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರೇಮದ ಏಕೈಕ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಂದಿನ ನೇಮಿನಿಷ್ಠ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಿಗೆ ಇದಾವುದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯೂ ಇದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಮತ್ತು ಇಂಡಿಯಾದ ಮಹಾ ನೇಮನಿಷ್ಠರು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೇಲಾದ ಅಪಚಾರವನ್ನು ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯದ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಶತ್ರುವೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ಮಹಾನೇಮಿಷ್ಠತೆ. (ಪುರಿತಾನಿಸಮ) ಇದು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಆಡಲೇಬೇಕು. ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಇಂಡಿಯಾ ಮಹಾನೇಮಿನಿಷ್ಠವಾದ ದೇಶವಲ್ಲ. 'ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಈ ಮಹಾನೇಮಿಷ್ಠತೆ ಬಂದದ್ದು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ; ಕೊಂಚಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಂದ. ಈ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ (ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ) ಅರಿವಾಗದಂತೆಯೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನನಗೆ ಸಂದೇಹ. ಈಗ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಧರ್ಮಾನಭಿಮಾನದ ಮಹಾನೇಮಿಷ್ಠತೆ ಇದೆ. ಇದು ಜೀವನದ ಎಷ್ಟೋ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನಾ ಸಂಬಂಧವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಕುಠಾರಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಅವರ ಸುಖಕ್ಕೇ ಹುಳಿಹಿಂಡುತ್ತಿದೆ.

ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿ ಏನು ಸಿಗುವುದೊ ಅದನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ಇಡೀ ಜೀವನವನ್ನು ಮುಡುಪಾಗಿಟ್ಟು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಜನರಿದ್ದಾರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ. ಅವರು ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಶಾಕಾಹಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲುಹೋಗಿ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಬದಲು ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವರಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಪಾನನಿರೋಧವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದು ಅವರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮುಂಜಿಗಳಲ್ಲಿ ಆನಂದವೀಯುವ ಬೇರೊಂದನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸರಳ ಉಡುಪು ಅಸಹ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯುವಕ ಯುವತಿಯರ ಪ್ರೇಮಸುಖಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬಡಜನರಿಂದ ಬಣ್ಣ, ಅಂದ ಚೆಂದ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಂಡಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವುದರಷ್ಟೇ ಕೆಟ್ಟದ್ದು.

ನನಗೆ ಹಿಂದೂಮತ ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲವೆಂಬ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಜನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಶುದ್ಧ ಅಪದ್ಧ. ಹಿಂದೂಮತದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯವಲ್ಲವೆಂದು ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ ನಿಜ. ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಕರು ಗಿರಿಜನ ಸಮಾಜದಿಂದ ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಬದಲು, ಅದನ್ನು ತಂದು ಹಾಕುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದ

ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ವಿಧವಾವಿವಾಹ ನಿಷೇಧ ಪದ್ಧತಿ - ಇವೆಲ್ಲಾ ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಕರು ಮಧ್ಯ ಇಂಡಿಯಾದ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿ ತಂದ ಸುಧಾರಣೆಗಳು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅದು ತಿನ್ನಬಾರದು ಇದು ಕುಡಿಯಬಾರದು ಎಂಬ ನಿಷೇಧಗಳು ಬೇರೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಹಿಂದೂಮತ ಗಿರಿಜನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹರಡಿದಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೀಳುಸ್ಥಾನ."

ಗೊಂಡಸೇವಾ ಮಂಡಲದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಮೂಲಕ ವಾರ್ಧಾ ಬೇಟುಲ್ ಹಾಗೂ ಛತ್ತೀಸ್‌ಘಡ ಪ್ರದೇಶದ ಗೊಂಡರು ಹಾಗೂ ಬೈಗಾ ಜನರ ಶೋಷಣೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ವಿನ್ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ಕೇವಲ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅನುಕಂಪ ತೋರುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದ ಯುವತಿ ಲೀಲಾ ಅವರನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವ ಎಲ್ವಿನ್ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರು. ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಅವರು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡುಬಂದ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಅವರ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಗುಣ, ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಅವರ ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರಿಗೇ ವಿವರಿಸಿ ಅವು ಉಳಿಯುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ವಿನ್ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಮಾಡಿದರು. ಹಾಗಾದರೆ ಗಿರಿಜನರು ಹೇಗಿದ್ದಾರೋ ಹಾಗೇ ಇದ್ದು ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಪೀಸ್‌ಗಳಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಿಡಬೇಕೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದದ್ದು ನಿಜ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಲ್ವಿನ್‌ರನ್ನು ಒಬ್ಬ ಭಾವುಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂದೂ ಜರಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಬರಹಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಆಳವಾಗಿ ಮನನ ಮಾಡಿದಾಗ ಹಾಗನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಗಿರಿಜನರ ಬೇಟೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸಿ ನಾಡಿಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಿ ಹೋರಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಗೊಂಡಸೇವಾ ಮಂಡಲದ ಮೂಲಕ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಉನ್ನತೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು, ಅದು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ವಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುಮಾರು ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದ ಹಿಂದೆ ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇಂದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಇತರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಾಗರಹೊಳೆಯ ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸುವ ಸರ್ಕಾರದ ಶತಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಗುಜರಾತಿನ ನರ್ಮದಾ ಮತ್ತೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆ. 'ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ' ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಿಂದ

ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಅನೇಕ ಯೋಜನೆಗಳು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರೆನಿಸಿದ ಕಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳ ಸರ್ವನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಮನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಹಿಂದೂಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ತರುವ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಗಿರಿಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಶ ಖಂಡಿತ ಎಂಬುದೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ವಿನ್ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ರಕ್ಷಣೆ ಇವರೆಡೂ ಇಂದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂಬ ಇಂದು ಬಂದು ಹೋಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವರಡು ವಿರುದ್ಧ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಎಲ್ವಿನ್‌ರು ಹೊರತಂದ Leaves from the jungle ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನ ದೇಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಾನುಭವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾಡಿಗೂ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಇದೆ, ಆ ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ದರ್ಶನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು, ಆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಎಲ್ವಿನ್ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಅವರು ಹೇಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕು, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿ, ಅಂಥ ಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಕಾಯಾ, ವಾಚಾ, ಮನಸಾ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರೊಬ್ಬ ಕೇವಲ ಭಾವುಕ ಎನ್ನುವ ಬದಲು ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಇದ್ದ ಒಬ್ಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕ ಎಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರೀತಿ ಇದ್ದ ಕಡೆ ಭಾವುಕತೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವೆರಿಯರ್‌ರ ಅನನ್ಯ ಪ್ರೀತಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಭಾವುಕತೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಪ್ರೀತಿ ಇಲ್ಲದೆ, ಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಧನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿದಲೇ ಎಲ್ವಿನ್ The Observer ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ನೀಡಿದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಈಗ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ಅವರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಲೇಖಕರಾಗಲೀ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನೇ ಅವರ ವಕ್ತಾರನಾಗಲು ಮತ್ತು ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಅವರೂ ಮುಳುಗಿಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಅಥವಾ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅವರು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ನಗರಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣಾಮೂಲ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಅವರು ಜರ್ಝರಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಅವರ ಹಳೆಯ ಬದುಕಿನ ಆಧಾರದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವ ಹೊಸ ಬಾಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಮುಂದಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹೊರತಾದ ಬದುಕಾಗಿದ್ದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ."

ಸುಮಾರು ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಪಂಡಿತ ಜವಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಪ್ರೀತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ನೆಹರೂ ಅವರ ಆಪ್ತ ಗೆಳೆಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಸ್ನೇಹವೇ ನೆಹರು ಅವರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರೀತಿಗೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಸ್ವತಃ ಎಲ್ವಿರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ನೆಹರೂ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಪಂಚಶೀಲ ಸೂತ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೆಹರೂರವರ ಕಾರ್ಯ ಸ್ತುತ್ಯಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನ ಸರ್ಕಾರ ನೀಡುವ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಿರಬೇಕು, ಶಾಂತಿಯುತವಾಗಿರಬೇಕು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ನೆಹರೂ ಆದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ನಾಯಕರ ಇಂಗಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೌಕರಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಶಾಹಿ, ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನುಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬ ಎಚ್ಚರ ರಾಜಕಾರಣಿ ಗಳಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಹರು ಒಬ್ಬ ಆಡಳಿತಗಾರನಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಆಶಿಸಿದ್ದರೇ ಹೊರತು, ಒಬ್ಬ ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃ ಕರಣದ ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಚಿಂತಕನಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರು ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಶಮನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಧೋರಣೆಯಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಇಂಥ ಧೋರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಂದೂ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ವಿನ್ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ - "I Consider that Scientific anthropology should guide and regulate the administration of all primitive people and that they should not be handed over to elected politicians who have no knowledge of their special problems."

೧೯೫೩ರಲ್ಲಿ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್‌ರನ್ನು ಸರ್ಕಾರ Norht East Frontier (NEFA)ನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಲಹೆಗಾರರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸುತ್ತದೆ. ೧೯೬೪ರವರೆಗೆ ಅಂದರೆ ಅವರ ಜೀವ ಇರುವವರೆಗೆ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅನನ್ಯತೆ ಉಳಿಯುವ ಹಾಗೆ ಪಾಲಿಸಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಡಳಿತದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ, ಒತ್ತಾಯ ಹೇರಿ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅನನ್ಯತೆ ಉಳಿಯಲು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನ ಅವರು ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಭಾಗವೊಂದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅನೇಕ ಯುವ ಸಂಶೋಧಕರ ಪಡೆಯನ್ನೇ ಎಲ್ವಿನ್ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮೂಲಕ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗಗಳ

ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆ ಮುಂತಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರೇರಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಥ ಕಾರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವತಹ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಹಾಡಿಗೂ ಪಾಡಿಗೂ ಬೆಲೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮೂಡವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಗ ಅಥವಾ ಆಡಳಿತಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರ ನೀಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಅದು ಎಷ್ಟು ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದದ್ದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಇಂಥ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹೇಮಂಡಾರ್ಫ್ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ.

"No other anthropologist, neither British nor Indian, has made as massive contribution to our knowledge if Indian tribal socieities and book such as the Muria and their chatul and the religion of an Indian tribe are sure of a place among classical of anthropological literature. He was one of the gretest communities of anthropology and the inspired chronicler of India's people."

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದ Philosophy of NEFA, Art of NEFA, Indias north East Frontier in the Ninteenth country, My Art of NEFA, The tribal councils in NEFA ಮುಂತಾದ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಅವರ ಚರಿತ್ರಾರ್ಹ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಜನರ ಮುಂದಿವೆ. ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಗೊಂಡ, ಬೈಗಾ, ಮುರಿಯಾ ಮತ್ತು ಸಂತಾಲರ ನಡುವೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸ ಅವರ ಅದ್ಭುತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ Leavs from the Jungle, the Muria and their chotul, Folksongs of the Maikal Hill, when the world was young ಮುಂತಾದ ಬರಹಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.

ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನರ ಈ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವರು ಅಂದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಸುಲಭವಾಗೇನೂ ಆದವು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯೇ ಇವರನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗಮನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಮಣಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಗಿರಿಜನರ ಪರವಾಗಿರುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ತರಬೇಕೆಂಬ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಅವರು ಏನೂ ಅಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಬಿಡುವ ಅರೆಚಿಂತಕರ ಹಾವಳಿಯೂ ಇತ್ತು. ಗಿರಿಜನರ ಆಹಾರ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ನೇಮಿನಿಷ್ಠರ

ಪಡೆಯಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮತಾಂಧಪಡೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಸದಾ ಹವಣಿಸುತ್ತಾ ಕೂತಿದ್ದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧರ್ಮಾಂಧ ಪಡೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಇತ್ತು. ಇವೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟಸಂಕಷ್ಟಗಳ ಜೇಡರ ಬಲೆಯಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಾ ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಅವರ ಅನನ್ಯತೆ ನಷ್ಟವಾಗದಂತೆ ಉಳಿಸಲು ಎಲ್ವಿನ್‌ರಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧ ಅಧಿಕಾರವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಎಲ್ವಿನ್ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "The pen is the cheif weapon with which I fight for my poor."

ಪರಮಾರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. Tribal World of Verrier Elwin - An Autobiography, Oxford University, Third Editon, 1992
2. Savaging the civilized - Ramachandra Guha (Oxford University Press, 2001)
3. Philanthropologist, (selected writings of Verrier Elwin) Edited by Nari Rustomji, Oxford University, press, 2001

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ

೧. ದಿ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್

೨. ಡಾ.ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ, 6 United Avenue, Near Dinesh Mills, Vadodara - 390 007

೩. ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೪. ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೫. ಡಾ. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೬. ಡಾ. ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೭. ಡಾ. ರಂಗರಾಜು ವನದುರ್ಗ, ಪ್ರವಾಚಕರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿ.

೮. ಡಾ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಶಾಂತ್, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೯. ಡಾ.ವಿ.ಎಲ್. ಪಾಟೀಲ್, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೧೦. ಡಾ.ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿ, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೧. ಶ್ರೀ ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ೮೮೭, ೧೯ನೇ ಮೇನ್, ಬನಶಂಕರಿ ೨ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು ೭೦

೧೨. ಡಾ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಅಂಗಡಿ, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೩. ಡಾ. ಪಿವೇಕರೈ, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು

೧೪. ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೫. ಶ್ರೀ ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೬. ಡಾ.ಟಿ.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಲಾಲ್ ಬಹೂದ್ದೂರ್ ಕಾಲೇಜ್, ಸಾಗರ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ .ಜಿ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ವಿಶ್ವಕೋಶ ಮಾಲೆ

೧. ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಕೋಶ — ಸಂ : ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಾಲೆ

೧. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ — ಸಂ. : ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
೨. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ — ಸಂ : ಡಾ.ಕೆ.ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್
೩. ಜುಂಜಪ್ಪ — ಸಂ : ಚಲುವರಾಜು
೪. ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯ — ಸಂ : ಡಾ.ಕೆ.ಎಂ.ಮೈತ್ರಿ
೫. ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ — ಸಂ : ಪ್ರೊ.ಎ.ವಿ.ನಾವಡ
೬. ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ — ಸಂ : ಪ್ರೊ.ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
೭. ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ — ಸಂ : ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ
೮. ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು — ಸಂ : ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ
೯. ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ — ಸಂ : ಡಾ.ಕೆ.ಎಂ.ಮೈತ್ರಿ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲೆ

೧. ಬುಡಕಟ್ಟು ದೈವಾರಾಧನೆ — ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
೨. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜ : ಹುಟ್ಟು-ಸಾವಿನ ನಡುವೆ — ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ
೩. ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು — ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ
೪. ಬುಡಕಟ್ಟು ಕುಲಕಸುಬುಗಳು — ಡಾ. ಕೆ.ಎಂ.ಮೈತ್ರಿ

ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆ

೧. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕ — ಸಂ : ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಪರಿಸರ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಗಂಭೀರ ಲೇಖನ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸದಾಶಯವೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ, ಅಲೆಮಾರಿ, ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ, ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗಗಳ ಕುರಿತ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೂ ತನ್ನನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶ.





ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ